

Leszek Kołakowski

RELIGIA



HUMANITAS

Leszek Kolakowski s-a născut la Radom, Polonia, la 23 octombrie 1927. În martie 1968, autorităţile comuniste l-au înlăturat, pentru motive politice, de la Universitatea din Varşovia, unde era profesor de istorie a filozofiei. A fost ulterior profesor la Yale University, S.U.A., şi profesor invitat la McGill University, Montreal, Canada, şi la University of California, Berkeley, S.U.A. Din 1970 a devenit cercetător principal şi membru al Colegiului All Souls, Oxford, Marea Britanie.

Printre cărţile sale, care dezvoltă îndeosebi subiecte de istorie a ideilor filozofice şi religioase şi de filozofie a culturii, se numără un studiu despre Spinoza (1958, publicat doar în limba polonă); *Mensch ohne Alternative* (1960 în limba germană); *Chrétiens sans église* (1964 în limba polonă, 1969 în traducere franceză), studiu despre mişcările sectare, ereziile şi literatura mistică din secolul al XVII-lea; *Positivist Philosophy* (1965 în limba polonă, 1972 în traducere engleză); *Die Gegenwärtigkeit des Mythos* (1973 în limba polonă, 1972 în traducere germană); *Husserl and the Search for Certitude* (1976, Yale University Press); *Leben trotz Geschichte* (1977 în limba germană) şi *Main Currents in Marxism*, 3 vol. (1978, Oxford University Press). Este şi autorul a trei volume de povestiri şi al cîtorva piese de teatru.

Leszek Kolakowski

RELIGIA

Dacă nu există Dumnezeu...

Despre Dumnezeu, Diavol, Păcat şi alte necazuri ale aşa-numitei filozofii a religiei

TRADUCERE DE
SORIN MĂRCULESCU



HUMANITAS
BUCUREŞTI, 1993

Coperta colecţiei: Ioana Dragomirescu Mardare

LESZEK KOLAKOWSKI
RELIGION
If there is no God...
On God, the Devil, Sin and Other Worries
of the so-called Philosophy of Religion
Fontana Paperbacks, 1982

ISBN 973-28-0391-6

Mulţumire

Această carte a fost scrisă într-o limbă care pretindea să fie oarecum asemănătoare cu engleza. Profesorul Frank Kermode şi soţia sa, Anita, au dovedit, vai, că asemănarea era cu mult mai îndepărtată decît şi-o imaginase autorul. Amîndoi au făcut un efort herculean ca să dea textului de faţă o formă la care cititorul englez să poată privi fără să-l treacă fiorii (din motive lingvistice adică). Gratitudinea autorului e la fel de imensă ca şi truda lor.

Despre ce este vorba

Cartea de faţă tratează despre ceea ce îndeobşte se numeşte filozofia religiei. Nu sînt deloc sigur ce este religia, necum filozofia, dar orice ar fi ea, religia cuprinde istoria zeilor, a oamenilor şi a universului. Prin urmare titlul, *Religia*, cu toate pretenţiile lui exhaustive, nu ar putea concura decît cu lucrări precum cea a lui Quine, *Despre ceea ce este*, sau cu cea a lui Sartre, *Fiinţa şi neantul* (probabil cel mai cuprinzător titlu imaginat vreodată).

Şi totuşi nu pot evita să folosesc cuvîntul „religie". Mircea Eliade, căruia îi sînt foarte îndatorat pentru felul în care înţeleg problemele ridicate de studiul religiilor comparate, regretă că nu există un cuvînt mai bun care să înglobeze ceea ce el numeşte „experienţa Sacrului". Şi totuşi se pare că nici un alt neologism nu s-ar dovedi folositor. În cercetarea problemelor omeneşti, nici unul dintre conceptele aflate la dispoziţia noastră nu poate fi definit cu precizie absolută şi, din acest punct de vedere, „religie" nu e într-o situaţie mai rea decît „artă", „societate", „cultură", „istorie", „politică", „ştiinţă", „limbaj" şi nenumărate alte cuvinte. Orice definiţie a religiei nu poate să nu fie oarecum arbitrară şi, oricît am încerca să o apropiem de uzanţa reală a cuvîntului din vorbirea curentă, mulţi vor considera că definiţia noastră cuprinde sau prea mult, sau prea puţin, sau şi una şi alta. Sîntem acum conştienţi de existenţa, în

diverse civilizaţii, a unui număr incalculabil de mituri, ritualuri, credinţe şi acte magice şi nu e deloc limpede care dintre ele merită apelativul „religios". În fapt, antropologii, cînd studiază mitologiile, se descurcă adesea foarte bine fără a mai opera distincţii între povestirile religioase şi cele non-religioase. Absenţa unor limite conceptuale ferm trasate provine mai puţin din incapacitatea noastră logică decît din natura realităţii supuse investigaţiei. Tocmai interesul nostru determină în mare măsură pe care anume dintre feluritele forme de comportament, credinţă şi sensibilitate le considerăm esenţiale pentru fenomenul religiei aşa cum îl cunoaştem din experienţă şi din cărţi. Important e să păstrăm o distincţie între modul în care ne delimităm, mai mult sau mai puţin arbitrar, sfera cercetării, şi afirmaţiile noastre explicative, inevitabil controversate, despre funcţia vieţii religioase. Dacă, asemenea lui Rudolf Otto şi Mircea Eliade, susţinem că, în analizarea fenomenului religios, caracteristică şi cu adevărat constitutivă este experienţa sacrului, ne lovim de împrejurarea că termenul „sacru" e adeseori folosit în mod serios şi cu o puternică angajare de către persoane care altminteri se consideră nereligioase. Astfel, s-ar putea ca domeniul să pară mai vast decît ar îngădui-o vorbirea curentă; totuşi, o atare definiţie e destul de bună pentru a delimita o foarte importantă arie de reflecţie. Dacă, pe de altă parte, încercăm să procedăm socratic şi să căutăm un mănunchi de credinţe specifice care să nu lipsească din nici o religie cunoscută, riscăm să fim dezamăgiţi şi să descoperim că mănunchiul cu pricina e inexistent. De îndată ce introducem un zeu personal în postura de candidat la o asemenea constantă, se obiectează invariabil că nesocotim un fenomen de o însemnătate atît de extraordinară precum budismul. E o stîngăcie, fireşte, dar nici nu e deloc greşit din punct de

vedere empiric sau logic să ne concentrăm atenţia asupra unor credinţe care includ ideea unui zeu personal şi să privim astfel budismul ca pe o înţelepciune metafizică şi morală mai degrabă decît ca pe o religie în sensul deplin al cuvîntului.

Sînt acceptabile, prin urmare, mai multe definiţii; cele care presupun însă că religia nu este „nimic altceva decît" un instrument al necesităţilor laice — sociale sau psihologice (de exemplu că semnificaţia ei se poate reduce la rolul jucat de ea în integrarea socială) — sînt nepermise; ele sînt aserţiuni empirice (false, cred eu) şi nu pot fi admise anticipat ca elemente ale unei definiţii.

Nu există consens nici asupra a ceea ce se înţelege prin „filozofia religiei". În limbajul filozofic anglo-saxon, misiunea ei este de a examina pretenţiile de adevăr ale credinţelor religioase, aici intrînd şi analiza conceptelor specifice terminologiei religioase aşa cum este ea utilizată în tradiţia teologică şi filozofică; această misiune e comparată cu investigaţia antropologică şi psihologică ce explorează diversele moduri în care miturile şi riturile acţionează în viaţa umană, care le sînt funcţiile sociale, intelectuale şi emoţionale şi cum se transformă sau sucombă ele sub impactul transformării sociale. În tradiţia germană, italiană şi, în genere, „continentală", temele desemnate prin termenul de „filozofie a religiei" corespund doar marginal cu acelea situate sub aceeaşi titulatură în uzanţa anglo-saxonă. Îndeosebi de la Hegel, Schelling, Schleiermacher şi romantici încoace, reflecţia filozofică despre religie s-a concentrat asupra semnificaţiei sale în procesele istorice şi asupra modului în care diferite civilizaţii sau omenirea ca totalitate şi-au exprimat prin simboluri religioase percepţia destinului lor. Filozofia religiei apărea ca o parte importantă şi chiar constitutivă a filozofiei istoriei, aceasta din urmă fiind înţeleasă nu atît ca analiză epistemologică a

aserţiunilor istorice, cît ca o speculaţie asupra sensului global, scopurilor şi principiilor călăuzitoare ale proceselor istorice. Cea mai remarcabilă lucrare recentă în această zonă e pesemne *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (*Credinţa filozofică în faţa revelaţiei*, 1962) de Karl Jaspers.

Avantajul abordării analitice constă în faptul că specialistul îşi poate depăna povestea fără nici un interes pentru istoria religiei, fără nici o familiarizare cu ea şi fără a cunoaşte contextele culturale ale diverselor încercări de a face faţă unor întrebări ultime. Dezavantajul ei, pe de altă parte, constă în faptul că de cele mai multe ori filozoful discută probleme care, deşi perfect legitime în sine, sînt foarte departe de grijile reale ale persoanelor religioase şi nereligioase, deopotrivă. În cadrul analitic, religia e concepută ca o culegere de afirmaţii despre Dumnezeu, Providenţă, nemurire, îngeri şi alte subiecte înrudite, în timp ce conceptul de adevăr e de obicei preluat din alte capitole ale filozofiei, fără a fi supus întrebării dacă şi cum e modificat prin utilizarea sa în domeniul simbolurilor religioase. Pe de altă parte, cei care se complac în meditaţia istoriozofică sînt de obicei mai versaţi în subiecte istorice şi mai sensibili la relativitatea culturală a conceptelor religioase, dar mai puţin riguroşi în munca lor analitică şi în clarificarea categoriilor abstracte pe care le folosesc. Să combini virtuţile ambelor tipuri de analiză ar fi un îndemn către perfecţiune; mai uşor e să combini defectele amîndurora.

Deşi în paginile ce urmează sînt mai interesat de credinţe decît de ritualuri — şi trec peste polemica îndătinată despre prioritatea lor respectivă —, eu consider actul cultic ca inseparabil şi intrinsec oricărei descrieri a fenomenului religiei. Cultul socialmente instituit al realităţii eterne: această formulare se apropie poate cel

mai mult de ceea ce am în minte cînd vorbesc despre religie. Ea nu pretinde să fie o „definiţie" şi nu sînt sigur că se inserează în ceea ce antropologii descriu şi cercetează sub titulatura de „religie". Bănuiesc că nu. Nu e însă un obstacol alarmant. Din raţiuni istorice evidente, problema pretenţiilor de adevăr sau cea a valorii cognitive atribuite credinţelor numite în mod normal religioase a fost discutată mai ales în cadrul tradiţiei marilor religii universale care au produs nu numai mituri şi rituri, ci şi instrumente de autoapărare intelectuală. Creştinismul, fiind de departe cel mai bogat repertoriu al eforturilor de a traduce credinţa în construcţii metafizice de care ne-am putea apropia cu ajutorul „luminii naturale", furnizează filozofilor cea mai mare parte a materialului necesar speculaţiilor lor. Astfel, ceea ce tradiţia anglo-saxonă numeşte filozofie a religiei acoperă în mare aceeaşi zonă cunoscută încă din Evul Mediu sub denumirea de teologie naturală, adică examinarea raţională a problemelor teologice fără referire la autoritatea revelaţiei. Dacă o atare investigaţie este posibilă şi, dacă da, în ce măsură, constituie în sine un subiect de nesfîrşită dezbatere în rîndul gînditorilor deopotrivă creştini şi necreştini, gama punctelor de vedere extinzîndu-se de la cei ce respingeau categoric orice utilizare a raţiunii naturale *in divinis*, pînă la aceia care susţineau că majoritatea credinţelor creştine esenţiale pot fi justificate pe baze raţionale; se va cădea să menţionăm unele aspecte ale acestor gîlcevi nesfîrşite. Ar trebui să notăm însă de la bun început că în descrierea sugerată mai sus — cultul socialmente instituit al realităţii eterne — conceptul unei „religii raţionale" (nu altfel decît acela de „religie privată") poate fi folosit doar într-un sens derivat şi, strict vorbind, impropriu; nu există ceea ce se numeşte cult raţional, *cultus rationalis*, deşi conceptul e de obîrşie creştină.

Cercetarea pretenţiilor de adevăr ale credinţelor religioase alcătuieşte doar o mică parte din examinarea generală a funcţiei lor cognitive. Din punct de vedere logic, e perfect consecvent să afirmăm că aceste credinţe nu conţin nici un grăunte de adevăr şi că un rol social important sau chiar rolul social suprem al religiei e de a satisface nevoi cognitive. Cercetările antropologice timpurii au fost întreprinse în mare măsură pornind de la asemenea ipoteze. Miturile religioase erau concepute în primul rînd ca vehicule ale unui tip de cunoaştere, fie explicînd fenomene naturale de neînţeles şi suplimentînd astfel sărăcăciosul stoc de învăţături raţionale ale omului sălbatic cu fantazări arbitrare, fie înzestrîndu-l cu informaţie distorsionată asupra istoriei tribale. Această interpretare a miturilor ca pseudoştiinţa oamenilor primitivi, ca falsă explicaţie a naturii, era de obicei asociată cu interpretarea analoagă a magiei ca o pseudotehnică, ca un efort de a compensa abilităţile practice sărăcăcioase printr-o tehnologie imaginară. Această abordare, ce urcă pînă în Antichitate, a fost răspîndită printre filozofii antireligioşi ai Luminismului şi a supravieţuit în bună măsură ca fundal al cercetării antropologice, inclusiv în opera lui Frazer, de-a lungul întregului secol al XIX-lea. O interpretare opusă, mergînd în trecut pînă la epicurieni, accentua mai mult funcţia emoţională decît cea cognitivă a miturilor: se considera că frica de moarte şi de suferinţă, dorinţa de a conserva o ordine benefică în haosul lumii ne oferă un cadru explicativ pentru istoria religiilor. Abordarea intelectualistă a fost în cea mai mare parte abandonată în secolul al XX-lea în favoarea altor teorii (Durkheim, Malinowski) care insistau mai degrabă asupra valorii sociale decît asupra celei cognitive a miturilor, asupra rolului lor în integrarea în societate, în organizarea şi controlul emoţiilor colective, în fundamentarea struc-

turii familiale şi-a altor articulaţii ale vieţii sociale. Ultimele decenii au fost însă martorele unei reveniri la abordarea intelectualistă într-o versiune total nouă, mai cu seamă sub influenţa operei lui Lévi-Strauss şi a adepţilor săi. Interpretarea miturilor în raport de funcţia lor cognitivă se dovedeşte încă o dată cea mai rodnică, potrivit acestei teorii, deşi nu în sensul ei luminist. Efortul noii şcoli a constat în demontarea materialului mitologic şi rearanjarea lui într-o nouă ordine semnificativă, pe baza căreia se revelează o structură ascunsă, nepercepută conştient de către credincioşi, dar care în fapt le procură instrumente intelectuale folosite de ei pentru a clasifica şi explica atît relaţiile naturale cît şi pe cele sociale.

Nu am de gînd să discut aceste chestiuni generale, cu excepţia unei observaţii de factură mai degrabă epistemologică decît antropologică. Toate abordările funcţionale în cercetarea miturilor — în termenii valorii lor sociale, cognitive sau emoţionale — au evident o fundamentare epistemologică comună. Toate presupun, chiar dacă nu o afirmă în mod explicit, că limbajul mitului e traductibil într-un limbaj „normal", adică într-unul care poate fi înţeles în cadrul regulilor semantice folosite de cercetătorul însuşi. Diversele cadre conceptuale ale investigaţiei antropologice se comportă, aşa zicînd, ca nişte coduri sau dicţionare utilizate pentru a transpune materialul mitologic gata confecţionat într-un limbaj accesibil şi clar pentru minţile contemporane. Aceste coduri contribuie la dezvăluirea sensului ascuns, „profan", al poveştilor mitice şi, chiar dacă ele nu pretind că vreun component al unei construcţii mitologice, oricît de elementar, îşi are echivalentul în vocabularul modern — de obicei numai unităţi mai mari sau chiar „sisteme" complete sînt traduse astfel — ele cuprind două presupoziţii importante. În primul rînd, se consideră că miturile, aşa

cum sînt ele povestite şi crezute în mod explicit, au o semnificaţie latentă în spatele celei manifeste şi că această semnificaţie nu numai că nu e percepută în fapt de către cei ce împărtăşesc un crez dat, dar că nici nu poate fi percepută, cu necesitate. În al doilea rînd, se presupune că această semnificaţie latentă, care e accesibilă numai antropologului exterior, e semnificaţia prin excelenţă, pe cînd cea manifestă, adică mitul aşa cum e înţeles el de către credincioşi, are funcţia de-a o disimula pe cea dintîi; această semnificaţie manifestă apare, aşadar, ca produs al unei autoamăgiri ineluctabile, al unei mistificări ideologice sau pur şi simplu al ignoranţei.

Aceste două premise sînt de factură mai degrabă filozofică decît antropologică. Oricît de ingenios dezvoltate şi oricît de eficiente în organizarea din punct de vedere intelectual a materialului mitologic, ele nu pot fi nicidecum sugerate, necum exclusiv deduse, din materialul empiric al unui antropolog. Avem nevoie de ceva în plus faţă de acest material pentru a afirma că atunci cînd doi oameni vorbesc despre Zeul zeilor, despre forţe invizibile acţionînd cu o finalitate îndărătul unor întîmplări empirice, despre calităţile sacre ale lucrurilor, ei vorbesc *de fapt*, şi fără să ştie, despre ceva cu totul diferit: şi anume că prin asta exprimă conflicte sociale sau inhibiţii sexuale sau că încearcă să producă un sistem de codificare a fenomenelor naturale etc. Nimeni nu ar tăgădui că, în fapt, oamenii care-şi creează miturile spun despre ei înşişi mai mult decît intenţionează. Afirmaţia e valabilă pentru toate produsele umane, fie ele materiale sau spirituale. Şi totuşi nu putem trage concluzia, pornind de la această generalitate de bun-simţ, că ceea ce se poate descoperi îndărătul credinţelor religioase — utilitatea lor indiscutabilă în diverse zone „laice" ale vieţii — le alcătuieşte semnificaţia autentică. Această ultimă aserţiune e arbitrară, nu empirică.

Problemele pe care le voi examina vor fi discutate pe baza supoziţiei superficiale că ceea ce înţeleg oamenii din discursul religios e ceea ce înţeleg în chip manifest. Această supoziţie e îmbrăţişată în mod normal nu numai de către credincioşi, dar şi de către criticii raţionalişti ai religiei.

Asta nu înseamnă că mă aştept la rezultate hotărîtoare, pozitive sau negative, de pe urma discuţiei filozofice pe teme religioase. Sînt înclinat mai degrabă să accept legea cornului infinit al abundenţei, care se aplică nu numai filozofiei, ci şi tuturor teoriilor generale din domeniul ştiinţelor umane şi sociale: ea stabileşte că niciodată nu trecem printr-o criză de argumente în sprijinul oricărei doctrine în care doreşti să crezi indiferent din ce motive. Aceste argumente nu sînt însă total sterile. Cu ajutorul lor a fost elucidat *status quaestionis* şi s-a explicat de ce sînt importante aceste probleme, adică exact ceea ce mă preocupă aici. Făcînd o rapidă trecere în revistă a diverselor argumente care mi se par de cea mai mare însemnătate în istoria neîntreruptă a controversei, voi încerca să arăt şi felul în care „raţionalizatorii" credinţelor religioase şi adversarii lor s-au silit unii pe alţii să tragă ultimele concluzii din premisele lor respective şi, astfel, cum au contribuit şi unii, şi alţii la luminarea dilemei pe care o sugerează subtitlul încercării mele.

Dacă Unul nu este, atunci nimic nu este.

Platon

1
Dumnezeul eşecurilor: teodiceea

Trecînd peste enigmele care ne asaltează de îndată ce încercăm să înţelegem propriu-zis atributele de omnipotenţă şi de bunătate infinită ale lui Dumnezeu, criticilor le-a fost întotdeauna evident că aceste atribute sînt ireconciliabile cu răul din lume. Istoria disputei ajunge în trecut cel puţin pînă la epicurieni şi chiar dacă despre acest subiect s-au scris nenumărate lucrări — şi e greu de găsit un teolog sau un filozof creştin care să nu fi încercat să-şi măsoare forţele cu această problemă alarmantă — argumentele de bază ale ambelor părţi nu par a se fi schimbat mult de la Sf. Augustin încoace. Şi nici una din părţi nu e satisfăcută — şi nici nu cred că va fi vreodată — de argumentele celeilalte, destin pe care-l împărtăşesc oricum toate problemele fundamentale ale filozofiei din ultimele douăzeci şi cinci de veacuri.

Epicurienii argumentează simplu că, de vreme ce lumea e plină de rău, atunci şi Dumnezeu e fie rău, fie neputincios, fie şi una, şi alta. Un Dumnezeu atotputernic, omniscient şi infinit bun, admiţînd că o asemenea fiinţă poate fi concepută logic, ar fi fost deopotrivă capabil să creeze o lume lipsită de rău şi dornic să facă acest lucru.

Contraargumentele de bază au fost poate cei mai clar dezvoltate de Leibniz, care, în *Teodiceea* sa şi în numeroase alte scrieri, a atacat în repetate rînduri subiectul acesta neplăcut. Ele se desfăşoară de la Dumnezeu la creaturi, şi nu invers, şi se reduc în ultimă analiză la cele ce urmează.

De vreme ce Dumnezeu este infinit înţelept, bun şi puternic, este obligatoriu ca El să fi produs cea mai bună dintre toate lumile posibile, adică o lume în care cantitatea globală de bine depăşeşte cu maximul posibil masa răului. Astfel, de la bun început e sigur şi inclus în conceptul însuşi de Fiinţă perfectă că trăim în cea mai bună lume logic conceptibilă.

Nici scepticul care ar putea susţine că nu e nevoie să trăim în lumea aceasta mai mult de două, trei zile pentru a acumula dubii considerabile cu privire la calitatea ei de cel mai bun univers imaginabil nu poate zdruncina convingerea lui Leibniz. El nu neagă realitatea răului, ci doar e încredinţat că orice altă lume posibilă ar fi şi mai rea decît aceasta. Părea însufleţit de opinia că teoria lui e cît se poate de optimistă.

Ideea lui Leibniz este că anumite mulţimi de lucruri şi calităţi sînt reciproc compatibile, altele nu, ceea ce reprezintă o incompatibilitate logică. Cu alte cuvinte, orice lume posibilă e oferită ca un contract global, şi Dumnezeu trebuie să descopere acea combinaţie de calităţi logic compatibile care poate furniza binele optim. În locul fiinţelor umane libere, Dumnezeu ar fi putut produce creaturi incapabile să păcătuiască, dar numai cu preţul privării lor de voinţa liberă, care include inevitabil atît posibilitatea păcatului cît şi actele reale de cădere în păcat. Şi El a calculat că o lume locuită de roboţi inocenţi ar produce mult mai puţin bine decît o lume populată de fiinţe omeneşti înzestrate cu libertate de opţiune şi care, aşadar, ar putea prefera deseori răul. Dumnezeu a trebuit, ca să spunem aşa, să rezolve o ecuaţie diferenţială foarte complicată (în fapt o ecuaţie infinită) spre a calcula în care anume dintre toate lumile posibile cantitatea de rău ar fi cea mai mică în comparaţie cu cantitatea de bine, şi aceasta e tocmai lumea în care trăim noi.

Leibniz nu pretinde că ar fi capabil să reproducă acest calcul divin. Numai o mică parte din universul existent, ca să nu mai vorbim de toate cele posibile, e accesibilă minţilor noastre, în timp ce, spre a înţelege atît relaţiile reale cît şi pe cele conceptibile dintre bine şi rău, e necesară o cunoaştere perfectă a totalităţii. De vreme ce nici Leibniz, nici altcineva nu-şi poate revendica o asemenea capacitate de cunoaştere, sîntem siliţi să ne mulţumim cu certitudinea pe care o cîştigăm din însuşi conceptul de fiinţă divină; existenţa necesară a lui Dumnezeu e dovedită pe alte baze.

Faptul că Dumnezeu trebuie să fi făcut o alegere între lumile posibile, dintre care nici una nu era absolut perfectă (în sensul de a fi absolut liberă de rău şi suferinţă), nu sugerează nicidecum existenţa unor limitări în El. Dumnezeu nu poate face ceea ce logic e imposibil, dar împrejurarea aceasta nu pune hotare omnipotenţei Sale. El nu poate face sau inventa absurdităţi, nu poate găsi un număr care să exprime exact rădăcina pătrată a lui doi, fiindcă asta e o imposibilitate înscrisă în însăşi natura obiectelor matematice. Nu putea să nu fi creat o lume în care binele ivit din libertatea de opţiune a oamenilor să fie combinat cu incapacitatea lor de a face rău, deoarece o atare lume e la fel de puţin posibilă din punct de vedere logic ca şi un triunghi pătrat.

Unii teologi şi filozofi au fost mai puţin convinşi decît Leibniz şi Toma din Aquino că faptul de a-l concepe pe Dumnezeu ca incapabil de a face ceea ce logic e imposibil nu-i impune limitări. Mai mulţi nominalişti tîrzii au argumentat că nu numai regulile fizice, dar şi cele logice, matematice şi etice au fost stabilite prin hotărîrile libere ale lui Dumnezeu, ale cărui raţiuni ne sînt necunoscute, şi că aceste decizii ar fi putut fi altele decît au fost; omnipotenţa, credeau ei, nu în-

seamnă „omnipotenţă într-o anumită măsură", un atare concept fiind de fapt absurd. Dumnezeu a decis pur şi simplu că două afirmaţii contradictorii nu pot fi amîndouă adevărate, că doi şi cu doi fac patru şi că desfrînarea este rea. El însă ar fi putut decide altfel şi, dacă ar fi făcut-o, principiul contradicţiei, adevărurile matematice şi normele morale ar fi fost contrare celor existente în realitate. Nu ne putem, desigur, imagina o asemenea lume, dar nu putem afirma, fie şi numai din cauza paupertăţii minţilor noastre, că lui Dumnezeu i-ar fi fost cu neputinţă s-o facă; nu trebuie să-I măsurăm puterea după etaloanele inteligenţei noastre finite şi şubrede.

O dată ce acceptăm ideea înfricoşătoare că Dumnezeu ar fi putut abroga, dacă ar fi dorit-o, regulile logicii şi comandamentele morale aşa cum le cunoaştem, putem respinge, pare-se, ca fiind rău formulate toate problemele teodiceii. Ar putea rezulta că tocmai contrariul e valabil, că acest tip de „decretalism" (sau „pozitivism teonomic", cum era etichetată uneori teoria examinată aici) întăreşte poziţia acelora care-L acuză pe Dumnezeu de injustiţie: de vreme ce nimica nu-I este imposibil, Dumnezeu ar fi fost capabil să producă o lume care să îmbine calităţi aparent incompatibile şi să ne dăruiască libertatea de opţiune în interiorul unui univers fără păcat şi fără suferinţă. În realitate, dacă toate regulile logicii şi ale moralităţii au fost stabilite printr-un decret arbitrar al voinţei divine şi nu conţin nici un adevăr intrinsec, nu e nici un motiv de a presupune că Dumnezeu e constrîns de propriile-I reguli. Cu alte cuvinte, bunătatea şi înţelepciunea Sa nu e obligatoriu să aibă ceva comun cu ceea ce gîndim noi despre bunătate şi înţelepciune în lumea noastră aşa cum a construit-o El. Ceea ce nouă ni se pare incompatibil poate fi compatibil în mintea Sa, ceea ce nouă ne apare

ca rău s-ar putea ca pentru El să nu conţină nici un indiciu identificabil al răului. Strict vorbind, existenţa lui Dumnezeu devine irelevantă pentru viaţa noastră morală şi intelectuală; El a promulgat doar întîmplător anumite decrete şi nu altele, care însă, în termenii înţelepciunii şi bunătăţii Sale, sînt contingente şi ar fi putut fi cu totul altele. O dată ce ştim cum anume sînt — şi le putem cunoaşte ca pe nişte fapte naturale — sursa lor ultimă nu mai are nici o importanţă. Ele sînt, ca să spunem aşa, entităţi paradoxale, factuale şi totodată necesare: factuale, fiindcă le găsim gata făcute şi ştim că ar fi putut fi diferite, dar şi necesare, fiindcă, o dată ce le cunoaştem, nu ne mai putem sustrage puterii lor legislative. Aşadar, ele sînt necesare numai în sensul care se aplică adevărurilor empirice generale: aurul e mai greu decît apa, dar nici o motivaţie logică

Dumnezeu este Acela pentru a Cărui voinţă nu se poate expune nici o cauză sau întemeiere, ca rînduială şi îndreptar al ei; deoarece nimic nu e la aceeaşi înălţime sau mai presus de ea, ea însăşi fiind rînduiala tuturor lucrurilor. Dacă pentru ea ar exista rînduială sau îndreptar, cauză sau întemeiere, ea nu ar mai putea fi voinţa lui Dumnezeu. Ceea ce Dumnezeu vrea nu este drept pentru că El s-ar cuveni sau ar fi nevoit să voiască astfel, ci dimpotrivă, ceea ce are loc trebuie să fie drept din pricină că El vrea astfel. Cauze şi întemeieri sînt expuse pentru voinţa creaturii, nu pentru voinţa Creatorului, în afară de cazul în care am pune alt Creator deasupra Lui!

Martin Luther

---

obligatorie nu ne spune de ce relaţia n-ar putea fi inversată; şi totuşi ştim că lucrurile stau dintotdeauna aşa şi numai în sensul acesta e necesară relaţia.

Şi într-adevăr, teoria care a considerat că legile logice, matematice şi morale sînt total dependente de hotărîrea liberă şi arbitrară a lui Dumnezeu a fost, istoriceşte vorbind, un pas important în eliberarea totală de Dumnezeu. Esenţa şi existenţa lui Dumnezeu au fost separate în asemenea măsură, încît El a devenit în fapt, deşi nu în teorie, un *deus otiosus* care, după ce şi-a promulgat legile, a părăsit lumea. În istoria ideilor, tendinţa nominalistă de a atribui răspunderea logicii şi eticii noastre exclusiv decretului arbitrar al Creatorului a marcat începutul separării Sale de univers. Dacă nu există nici o cale de a înţelege *fiat*-ul efectiv în termenii esenţei lui Dumnezeu, nu există nici o cale dinspre creaturi către Dumnezeu. Prin urmare, pentru gîndirea şi acţiunile noastre, nici nu are mare importanţă dacă El există sau nu.

Era inevitabilă confuzia în această problemă, întrucît doctrina nominalistă părea a spori, iar nu a diminua dependenţa lumii de Dumnezeu, şi de a-I lărgi mai curînd decît a-I limita omnipotenţa. Confuzia e cu deosebire frapantă în istoria moştenirii lui Descartes. Criticii creştini au arătat că metafizica acestuia îl relegase de fapt pe Dumnezeu în poziţia unui creator indiferent (faimoasa *chiquenaude* a lui Pascal: Descartes s-ar fi lipsit bucuros de Dumnezeu; în cele din urmă, I-a îngăduit lui Dumnezeu să-i dea lumii un bobîrnac, după care n-a mai avut nevoie de El). Apărătorii lui Descartes au replicat că doctrina lui, departe de a ştirbi drepturile regeşti ale lui Dumnezeu şi de a-I limita puterea, I le-a extins, făcînd ca pînă şi aparent evidentele axiome ale matematicii să atîrne de voinţa divină. La prima vedere aşa stăteau lucrurile, şi totuşi rezultatele s-au întors

împotriva premiselor. Nu încape nici o îndoială în privinţa credinţei autentice a lui Descartes în Dumnezeu şi în Providenţă, dar Pascal a avut dreptate. Descartes a blocat drumul de la Natură la Dumnezeu, rupînd legătura dintre esenţa lui Dumnezeu şi legislaţia Sa efectivă; Descartes avea să devină astfel, contrar intenţiilor sale, un precursor al deiştilor.

Cînd spunem, aşadar, că lucrurile nu sînt bune conform unei norme a bunătăţii, ci pur şi simplu prin voia lui Dumnezeu, mi se pare că distrugem, fără a ne da seama, toată dragostea lui Dumnezeu şi toată gloria sa, căci de ce oare să-l lăudăm pentru ceea ce a făcut, dacă ar fi fost la fel de vrednic de laudă făcînd exact contrariul? Unde vor fi fiind justiţia şi înţelepciunea sa, dacă el are doar o anumită putere despotică, dacă voia arbitrară ia locul cuminţeniei şi dacă, în acord cu definiţia tiranilor, justiţia constă în ceea ce e plăcut celor mai puternici?

Leibniz

Separarea voinţei lui Dumnezeu de esenţa Sa a însemnat separarea Sa de creaturi. Şi aceasta a presupus, în fapt, că actele lui Dumnezeu sînt libere în acelaşi sens ca şi ale noastre (sau cel puţin aşa cum ni le imaginăm), cu alte cuvinte că Dumnezeu se bucură de libertatea indiferenţei, *indifferentia*. Argumentul avansat uneori în apărarea acestei concepţii era că dacă-I tăgăduim libertatea de decizie în acest sens, dăm de înţeles că Dumnezeu e obligat să acţioneze într-un anumit mod din cauză că există norme — logice sau

morale — cărora e silit să li se supună şi asupra cărora nu are nici o putere; Dumnezeu pur şi simplu nu poate — sună argumentarea — să inventeze o lume în care paricidul să fie o faptă lăudabilă din punct de vedere moral, pentru că paricidul e intrinsec rău, oricare ar fi dorinţa lui Dumnezeu; şi la fel, El nu poate anula valabilitatea regulilor silogismului, oricît i-ar fi ele neplăcute.

Noţiunea de libertate a lui Dumnezeu, susţinută de Toma din Aquino şi Leibniz, nu presupune, fireşte, nici un element care ar sugera că Dumnezeu ar fi subordonat regulilor pe care El Însuşi le-a găsit, ca să spunem aşa, de-a gata, aşa încît ar fi silit să se situeze neputincios sub o jurisdicţie străină. Fiinţă absolută, aşa cum Îl concepeau ei, nu are atribute şi nu săvîrşeşte acte care ar putea fi diferite de esenţa Sa. Dacă vorbim despre calităţile şi lucrările lui Dumnezeu ca despre obiecte conceptual separabile, e doar pentru că acesta e modul în care o inteligenţă finită încearcă să sesizeze Infinitul pe care nu-l poate înţelege adecvat. Esenţa şi existenţa converg în Dumnezeu, ceea ce presupune că voinţa Sa e identică cu esenţa Sa. Dumnezeu nici nu se supune unor legi valabile indiferent de voinţa Sa, dar nici nu produce aceste legi după capriciile Sale sau ca urmare a cumpănirii mai multor opţiuni; El *este* aceste legi. Spre deosebire de fiinţele omeneşti, Dumnezeu nu e niciodată confruntat cu posibilităţi alternative, urmînd ca apoi să decidă liber pe care dintre ele să o aleagă; deciziile Sale sînt aspecte necesare ale Fiinţei Sale (ţinînd seama, iarăşi, de utilizarea improprie a cuvîntului „aspecte", în condiţiile unităţii absolute a Divinului) şi prin urmare ele n-ar putea fi altfel de cum sînt; şi totuşi ele sînt libere în sensul că pe El nu-L constrîng nici un fel de forţe superioare, nici un fel de norme de valabilitate independente de Dumnezeu. El *este* ceea ce El

Însuşi face, decide, porunceşte. Prin urmare, nu putem spune nici că definiţiile a ceea ce e bun sau adevărat Îl *preced* pe Dumnezeu, astfel încît El S-ar vedea obligat să Se încline în faţa lor, nici că El le precedă şi le aduce la existenţă din nimic printr-un act regesc de edictare sau scoţîndu-le din pălăria Sa de scamator. În Dumnezeu nu există relaţie de precedenţă: nici în sens temporal, deoarece în Dumnezeu nu există timp, nici în sens logic, deoarece precedenţa logică nu poate fi aplicată în chip adecvat unităţii inefabile.

... Trebuie să spunem că puterea lui Dumnezeu are o limită şi nu trebuie, sub pretextul de a-L cinsti pe Dumnezeu, să anulăm această limitare. Căci dacă puterea lui Dumnezeu ar fi infinită, ar urma inevitabil că El nu S-ar cunoaşte pe Sine, întrucît infinitul este prin natura sa de neînţeles.

Origen

Şi astfel, întrebarea chinuitoare a lui Platon din *Eutyphron* — ceea ce e pios e iubit de zei pentru că e pios sau e pios pentru că e iubit de zei? — se dovedeşte a fi rău pusă dacă luăm în considerare perfecta identitate de Sine şi indivizibilitatea lui Dumnezeu. Nu se poate spune că Dumnezeu a iubit mai întîi ceea ce e bun pentru că e bun indiferent de hotărîrile Sale şi nu se poate spune că El a proclamat ceva drept bun şi — după aceea, dar nu înainte — afirmaţia Sa capătă putere de lege. Asemenea formulări ale întrebării presupun în mod eronat că, vorbind despre Fiinţa absolută, s-ar putea folosi în mod rezonabil relaţii precum „înainte“ sau „după“.

Nu numai autorii creştini au insistat asupra acestui punct. A făcut-o şi Spinoza, afirmînd că Dumnezeu e cu desăvîrşire liber în sensul că nici o cauză alta decît El Însuşi nu-L împinge să acţioneze şi că toate acţiunile Sale sînt necesare de vreme ce Îi urmează natura imuabilă. Potrivit lui Spinoza — şi cele de mai jos ar putea fi o relatare corectă, deşi el nu se exprimă explicit în felul acesta — a nega necesitatea acţiunilor lui Dumnezeu înseamnă a-L concepe ca pe o fiinţă care, într-un anumit stadiu, nu e hotărîtă să facă ceva, iar apoi, în stadiul următor, se decide să ia o hotărîre; o atare imagine a lui Dumnezeu ar fi deopotrivă falsă şi blasfematoare, întrucît ar presupune că în El s-ar putea opera o distincţie între *potentia* şi *actus*, între ceea ce El poate fi şi ceea ce e în fapt, o atare distincţie fiind prin definiţie de neconceput în condiţiile actualităţii pure a existenţei divine.

Aproape toţi criticii creştini ai lui Spinoza, atît contemporanii săi (ca Lambert van Velthuysen) cît şi comentatorii ulteriori (ca Jacobi) au condamnat doctrina despre necesitatea lui Dumnezeu ca esenţial anti-creştină. Nu e însă deloc sigur că acesta e adevărul. În ipoteza că Dumnezeu nu e demiurgul platonicienilor, ci fiinţa absolută — aşa cum şi este în tradiţia creştină începînd cu secolul al II-lea p. Chr. şi cu deosebire în metafizica tomistă — nu e limpede cum Îi poate fi atribuită calitatea libertăţii altfel de cum o defineşte Spinoza (altfel spus, condiţia de a nu fi supus nici unei cauze externe). El nu poate fi liber în sensul de a se afla totdeauna într-o stare de indecizie, de deliberare asupra opţiunii Sale, de a avea în Sine potenţialităţi care nu vor fi sau nu au fost niciodată actualizate. Pe scurt, El nu poate fi liber în sensul în care sînt libere făpturile omeneşti; nu are sens să spunem că El ar fi putut face ceva ce n-a făcut, deoarece El este tot ceea ce El poate

fi. Concepţia lui Spinoza e fără îndoială incompatibilă cu tradiţia creştină. Ea Îl privează pe Dumnezeu de o serie de calităţi necesare pentru a fi *persoană* identificabilă: nu iubeşte oameni particulari, nu are milă şi atributul Său este extensia. Dar descriindu-I acţiunile ca necesare, Spinoza nu s-a depărtat în chip vădit de metafizica creştină; în realitate, a dorit să fie cît mai fidel cu putinţă noţiunii de actualitate pură.

E posibil să fi mers însă mai departe decît a intenţionat. A pus, chiar dacă nu în mod explicit, două întrebări extraordinare cărora metafizica creştină, ca de fapt orice metafizică a unui Dumnezeu unic, nu li se poate sustrage.

În primul rînd, dacă absolutul poate fi numit liber numai în sensul că nimic altceva decît El însuşi nu îi determină actele, şi necesar în sensul că în El nu pot fi ascunse nici un fel de potenţialităţi, că El e tot ceea ce poate fi, atunci ar fi mai potrivit să spunem că amîndouă aceste atribute — libertatea şi necesitatea — îşi pierd înţelesul cînd Îi sînt aplicate Lui. Libertatea noastră, aşa cum o concepem noi, presupune că nu sîntem total liberi sau că acţiunile noastre sînt limitate de numeroase împrejurări asupra cărora nu avem nici o putere; sîntem capabili să ne gîndim libertatea numai pe fondul nelibertăţii noastre; motivul pentru care putem gîndi că sîntem liberi este că ştim ce înseamnă să fii neliber şi invers. Nici unul dintre aceste două concepte nu s-ar fi putut ivi sau n-ar fi putut să fie înţeles în lipsa celuilalt. Deoarece actele lui Dumnezeu sînt deopotrivă libere şi necesare într-un sens în care ale noastre nu pot fi şi deoarece ambele calităţi decurg în El din faptul că El este *actus purus* (ceea ce presupune că El nu poate fi liber în sensul de a trece potenţialităţile în realitate şi nu poate fi necesar în sensul de a fi supus unor limitări „din exterior“), rezultă că e totuna dacă spunem că

acţiunile Sale sînt libere sau că sînt necesare. Putem spune, aşadar, că Fiinţa absolută e dincolo de opoziţia liber/necesar şi, ca atare, nu O putem înţelege.

În al doilea rînd, dacă nici limitarea, nici constrîngerea, aşa cum înţelegem noi aceste cuvinte, nu pot fi utilizate ca predicate ale Lui, avem motive să bănuim că El nu e o persoană în sensul în care sîntem fiecare dintre noi. Faptul că sînt o persoană presupune că sînt deopotrivă liber şi limitat: liber, ca autor conştient al unora dintre acţiunile mele, pe care le pot săvîrşi sau nu; şi limitat, în măsura în care sînt conştient că alte persoane şi lucruri sînt străine de mine, că sînt ceea ce eu nu sînt. Nu e cazul lui Dumnezeu: nu există acţiuni pe care le poate executa şi nu o face şi nu percepe persoane sau lucruri care să facă parte dintr-o lume străină; în acord cu însuşi conceptul de actualitate pură şi de infinitate, El percepe totul, aşa zicînd, din interior şi prin urmare El *este* totul (*Deus est quodammodo omnia*, cum spune clar Sfîntul Toma), deoarece a percepe un lucru „din exterior“ înseamnă a fi limitat de el.

...Fiinţa este Dumnezeu. Această propoziţie este evidentă în primul rînd pentru că, dacă fiinţa ar fi ceva diferit de Dumnezeu, Dumnezeu nu ar avea fiinţă şi nu ar exista Dumnezeu. Cum altfel ar putea exista el sau orice altceva dacă ar fi altă existenţă străină şi distinctă de fiinţă?... Nimica nu există dincolo de fiinţă şi înainte de fiinţă. Prin urmare, dacă fiinţa ar fi alta decît Dumnezeu sau străină de Dumnezeu, Dumnezeu nu ar fi nimic.

Magistrul Eckhart

Astfel, există un singur Dumnezeu adevărat şi o singură cauză care e adevărata cauză şi nu trebuie să ne închipuim că ceva care precedă un efect este şi cauza lui reală. Nici chiar Dumnezeu nu poate — conform luminii raţiunii — să-şi dea puterea creaturilor, El nu le poate face adevărate cauze, nu le poate face zei... Corpuri, spirite, inteligenţe pure, toate acestea sînt incapabile să facă ceva... El ne mişcă mîna chiar atunci cînd o folosim împotriva poruncilor sale, pentru că El se plînge prin profetul Său că-L punem să slujească dorinţelor noastre nedrepte şi criminale.

Nicolas de Malebranche

Apoi, dacă Dumnezeu e liber şi dacă El e o persoană, nu poate fi astfel decît într-un sens pe care sîntem radical incapabili să-l înţelegem; aplicate Lui, atare noţiuni au un înţeles infinit depărtat de utilizarea lor normală. Nu e de mare ajutor nici să spunem că ele sînt folosite şi explicitate prin analogie cu calităţile pe care le posedăm noi oamenii: nu încape nici o analogie între finit şi absolut, nici o proiecţie conceptuală dinspre fiinţele limitate către infinitate. Cu alte cuvinte, nu există nici o modalitate de a-L sesiza conceptual pe Dumnezeu altfel decît prin mijloace care sînt nu numai imperfecte, ci efectiv deformante, pentru că-L reduc pe Dumnezeu la dimensiunile unui demiurg finit.

Dar povestea nu se termină aici. Înainte de a o continua, trebuie să mă întorc la cea mai clasică dintre toate dilemele clasice ale teologiei: omnipotenţa şi răul.

Să ne oprim, spre folosul discuţiei, la Dumnezeul lui Toma din Aquino şi Leibniz, care, fără a fi limitat

nicicum, nu poate face ceea ce e logic imposibil sau moralmente rău deoarece regulile corespunzătoare sînt identice cu El Însuşi. Acest argument poate fi reformulat, oarecum frivol, spunînd că însuşi conceptul de Fiinţă absolută presupune că El nu poate practica sinuciderea, adică exact ceea ce ar face dacă ar abroga reguli identice cu El Însuşi; incapacitatea Fiinţei absolute de a practica sinuciderea nu impune nici un fel de limite omnipotenţei Sale (căci a limita omnipotenţa înseamnă a o anihila); existenţa Lui fiind necesară — indiferent dacă putem înţelege sau nu acest tip de necesitate — ideea de autodistrugere a lui Dumnezeu e autocontradictorie sau analitic imposibilă.

Prin urmare, cînd spunem că Dumnezeu, de pildă, nu poate aboli regulile eticii sau ale logicii, cuvintele „nu poate“, ca şi toate celelalte cuvinte pe care le folosim ca să-L descriem, au o semnificaţie diferită de utilizarea lor obişnuită („Nu pot ridica piatra asta“, „Nu pot vorbi japoneza“ etc.). Departe de a se referi la incapacitatea accidentală a unei persoane de a săvîrşi o acţiune, ele semnifică plenitudinea existenţială a lui Dumnezeu. De vreme ce singurul act pe care Dumnezeu „nu-l poate“ îndeplini e de a Se ucide pe Sine şi de vreme ce această incapacitate e inclusă în existenţa Lui necesară care, la rîndul ei, implică absenţa oricăror limitări, reiese că atunci cînd spunem că El „nu poate“ face ceva, Îi reafirmăm pur şi simplu omnipotenţa; El „nu poate“ înceta să fie atotputernic. Iată, cred, o prezentare corectă a noţiunii de Absolut în curentele majore ale tradiţiilor creştine şi neoplatoniciene.

Această noţiune nu sugerează că Dumnezeu, deşi calitatea de „a fi liber“ nu-i poate fi atribuită în acelaşi mod în care ni se poate atribui nouă, n-ar fi putut să le înzestreze pe unele dintre creaturile Sale cu libertate aşa cum o înţelegem noi, după cum nu presupune nici că

această libertate ar fi neapărat, una peste alta, mai benefică — orice ar însemna asta — decît absenţa ei, admiţînd, asemenea tuturor autorilor de teodicei, că libertatea e necesarmente cuplată cu răul şi că starea de libertate e logic incompatibilă cu incapacitatea de a face rău.

Acest ultim punct a fost uneori contestat pe temeiul că Dumnezeu ar fi putut produce creaturi care să fie libere, şi ca atare capabile de a face rău, dar care ar fi totuşi construite de aşa manieră, încît nu şi-ar realiza

---

Este mai bine că Dumnezeu a prescris păcatul decît că nu l-a prevenit, ceea ce n-ar fi putut face decît forţîndu-l şi împingîndu-l pe om ca pe un bolovan sau un buştean. Dar atunci numele său n-ar mai fi fost recunoscut şi slăvit de oameni. Motivul: ei şi-ar fi închipuit, de vreme ce n-ar fi fost conştienţi de nici un păcat, că sînt la fel de drepţi ca Dumnezeu. Este, aşadar, infinit mai bine că l-a prescris decît că l-a prevenit. Căci păcatul, în comparaţie cu Dumnezeu, poate fi socotit ca nimic şi, oricît ar fi de mare păcatul, Dumnezeu poate să-l biruiască, vrea şi l-a şi biruit întru veşnica-i laudă, fără a aduce atingere nici uneia dintre făpturile sale. Dar Dumnezeu n-ar fi fost în stare să-şi modifice propriile-i legi, să-şi păstreze făpturile ferite de păcat fără a-şi fi prejudiciat veşnic dăinuitorul adevăr. Căci el n-ar fi putut fi niciodată cu deplină laudă lăudat, acesta fiind primul şi singurul motiv pentru care a început să creeze.

Hans Denck (1526)

---

niciodată această capacitate comiţînd acte reale; nu există, sună argumentarea, nici o incompatibilitate logică între capacitatea de a face rău şi a nu-l face efectiv. Dacă aşa stau lucrurile, baza teodiceii ar părea atunci să se prăbuşească. Contraargumentul (folosit de Plantinga) susţine că e greu de văzut diferenţa dintre o omenire ai cărei membri ar fi liberi să facă răul şi alta constînd din creaturi care sînt libere să facă răul, dar nu-l fac niciodată efectiv, întrucît sînt astfel programate de către făcătorul lor. Nu e nimic logic incompatibil în ideea despre o persoană care, deşi e liberă să comită acte rele, se abţine să le săvîrşească efectiv, totuşi nu e nici o deosebire identificabilă între toţi oamenii incapabili să facă răul şi toţi oamenii capabili să-l facă, dar astfel construiţi, încît nu-l fac niciodată în fapt. Se pare că din toate punctele de vedere practice şi, desigur, şi teoretice, aceste creaturi ar fi nelibere să facă răul şi prin urmare nelibere *tout court*.

Pe de altă parte, în termeni strict creştini, acest argument nu sună foarte convingător; s-ar putea spune că creştinii cred că *există* un tărîm unde creaturile raţionale sînt deopotrivă libere şi într-un sens — nu tocmai inteligibil pentru noi — incapabile să facă răul; e cazul tuturor sălăşluitorilor cerului ca şi al îngerilor fideli.

Totuşi, chiar dacă teodiceea ar putea fi eliberată de inconsecvenţă în această chestiune particulară, asta nu ar face-o imună la alte obiecţii.

Să presupunem, în conformitate cu argumentele lui Leibniz şi de fapt ale tuturor apologeţilor creştini, că libertatea umană naşte inevitabil răul şi suferinţa. E într-adevăr plauzibil să argumentăm că o lume perfectă, care combină creativitatea umană cu o ordine neconflictuală, este de neconceput; prin simplul fapt de a fi creativi şi imprevizibili, oamenii trebuie să aibă dorinţe contradictorii şi scopuri incompatibile. Admiţînd

Aceasta nu înseamnă, fireşte, că reabilităm teodiceea. Cum putem şti oare că, în urma unui calcul efectuat de Dumnezeu, cantitatea globală de bine într-o atare lume e incomparabil mai mare decît în oricare lume imaginară a unor mecanisme inocente? E evident că nu putem obţine această cunoaştere din nici o cercetare empirică: nu numai ca nu am izbuti să isprăvim niciodată calculul ce presupune o evidenţă completă a tuturor faptelor şi raporturilor posibile din toate lumile reale şi posibile, dar nu am putea. nici măcar să ne începem lucrarea, deoarece nu dispunem de nici un fel de instrumente conceptuale pentru a măsura cantităţile relative de bine şi rău; nu există nici un fel de mijloace de a reduce varietatea infinită a răului moral şi fizic la unităţi cuantificabile omogene. Prin urmare, credinţa că universul generează cantitatea minimă de rău sau că, în cele din urmă, „orice este e bine“ poate fi întemeiată numai pe încrederea în Dumnezeu (adică exact ceea ce înseamnă la origine cuvîntul creştin „credinţă“). Fără acest act de încredere, orice teodicee speculativă e inutilă. Din credinţa într-un Dumnezeu care e deopotrivă omnipotent (în sensul discutat adineauri) şi bun se poate deduce perfecţiunea relativă a lumii; dar, deoarece bunătatea lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută din strîngerea dovezilor empirice (chiar în ipoteza că ar exista metode logic admisibile de a-I demonstra existenţa şi omnipotenţa), credinţa în sensul de „încredere“ trebuie să preceadă orice raţionament. Încrederea nu poate însă constitui o verigă în demersul logic. E un act de angajare morală, nu intelectuală. Aşadar, dacă teodiceea e totuşi posibilă, ea nu poate fi o dovadă pozitivă a nici unei teorii privitoare la perfecţiunea sau la echilibrul dintre bine şi rău în lumea reală. Dacă ar fi încununată de succes, ar putea fi doar o dovadă că o lume cu atît de mult rău ca a noastră şi deopotrivă creată şi

guvernată de către o providenţă binevoitoare şi atotputernică nu e o entitate intrinsec imposibilă sau autocontradictorie. Şi ar presupune că în orice caz nu vom putea şti niciodată *cum* de nu este autocontradictorie.

> **Or, cu necesitate trebuie să existe ceea ce vine după Primul şi, prin urmare, trebuie să existe şi Ultimul; şi aceasta este materia, care nu posedă absolut nimic din Bine. Şi în felul acesta e necesar şi răul.**
>
> Plotin

Aceasta pare a fi fost misiunea originară a teodiceii, în această direcţie. Şi totuşi oamenii care vor să fie convinşi că de viaţa lor are grijă un custode bun, în ciuda tuturor monstruozităţilor lumii, nu vor să se declare satisfăcuţi cu acest rezultat mediocru. Ei caută cu disperare o certitudine pozitivă că viaţa le *este* efectiv protejată de către înţelepciunea divină, că lumea are un sens ascuns care va fi neapărat revelat, pe pămînt sau în cer, şi că destinul uman, atît individual cît şi universal, se va dovedi o istorie a justiţiei victorioase. Nevoia aceasta nu poate fi satisfăcută de o teodicee speculativă, cu atît mai puţin de cealaltă versiune a acesteia care încearcă a dovedi că răul e o componentă necesară în splendida armonie a totalităţii universului, că tot ceea ce ne pare corupţie fără sens, distrugere fără scop, ticăloşie diabolică, tortură fără speranţă de mîntuire, toată absurditatea şi oroarea vieţii, cînd sînt văzute din perspectiva avantajoasă a raţiunii divine se dovedesc a fi tot atîtea contribuţii la salvarea universală şi la gloria finală. Încercarea de a reconcilia înţelepciunea lui Dumnezeu cu mizeria omenească e cu deosebire carac-

teristică tuturor acelor curente din cadrul creştinismului care — de la Eriugena la Teilhard de Chardin — au cedat tentaţiei reprezentate de credinţa panteistă în absorbţia totală, la finele timpului, a tot ceea ce a produs istoria lumii. Din acest punct de vedere, răul nu e în cele din urmă nicidecum rău: gîndim astfel despre el deoarece istoria completă a mîntuirii ne este inaccesibilă, deoarece absolutizăm anumite fragmente din ea fără a ne da seama că în economia divină ele slujesc cauza binelui. În felul acesta, problema răului nu e atît rezolvată, cît anulată, de vreme ce toate lucrurile pe care ni le închipuim că sînt rele nu sînt decît simple cărămizi pentru edificarea unei desăvîrşiri viitoare, fără ca nimic să fie rebutat în acest proces.

Pe lîngă corolarele ei potenţial primejdioase (se pare că orice aş face, contribui vrînd-nevrînd la punerea în practică a generosului plan de izbăvire al lui Dumnezeu şi, ca atare, nu trebuie să-mi bat prea mult capul cu justeţea comportării mele), această doctrină e foarte sărăcăcios concepută, dacă singurul ei scop e de a potoli dorinţa oamenilor preocupaţi să găsească sensul mizeriei lor. Pentru cei deznădăjduiţi şi chinuiţi nu e nici o consolare, ba chiar ar putea suna ofensator, să li se spună că nu e nici o nenorocire că suferă o dată ce suferinţa le e privită ca o contribuţie involuntară la frumuseţea universului sau că răutatea celor care-i fac să sufere e bună în măsura în care sporeşte strălucirea Totului.

Şi totuşi, problema teodiceii, departe de a fi născocită pentru amuzamentul minţilor speculative, are rădăcini puternice şi vii în experienţa cotidiană a acelora ce refuză să admită că suferinţa şi răul nu sînt decît suferinţă şi rău, fapte brute care nu înseamnă nimica, nu se raportează la nimica, nu sînt justificate de nimic. Dintr-un punct de vedere empiric, aceasta pare a fi

într-adevăr situaţia: nici o investigaţie raţională asupra originii răului nu poate revela mai mult decît fapte ce sînt cauzele altor fapte, într-o succesiune guvernată de regularităţi naturale şi de nenumărate hazarduri; nici urmă de sens, de izbăvire, de răsplată; o dată ivită fără scop, fără ca nimeni să ştie exact cum, lumea noastră îşi urmează cursul perfect indiferentă faţă de dorinţele noastre şi va sfîrşi cu siguranţă într-un fel sau altul: pămîntul incinerat de către soarele muribund, universul imobilizat pentru totdeauna în echilibrul termodinamic, sistemul solar redus la o gaură neagră. Cît despre destinul omenesc, „s-au născut, au suferit, au murit“, după cum ar spune-o Anatole France în cea mai scurtă istorie universală. În ultimă analiză, istoria universului pare a fi istoria înfrîngerii Fiinţei de către Neant: materia, rasa umană, inteligenţa şi creativitatea umană, totul e menit să sfîrşească în înfrîngere; toate strădaniile, suferinţele şi desfătările noastre vor pieri pentru totdeauna în vid, fără a lăsa nici o urmă.

Toate acestea sună banal şi sînt o banalitate, fiind prin urmare importante, întrucît banalul nu e decît ceea ce e cunoscut şi trăit de toată lumea. Nu se poate afirma nicidecum că frica de înfrîngerea de pe urmă e o invenţie a ontologiei existenţiale moderne sau un efect produs de umbra recentă a războiului global atotdistructiv. Ea poate fi găsită în numeroase mari documente ale credinţei străvechi: în *Epopeea lui Ghilgameş*, în *Rig Veda*, în *Bhagavad Gita*, în *Cartea lui Iov*, în *Evanghelii*, în *Edda* şi în multe mituri consemnate ale religiilor arhaice, printre oameni mai degrabă ignoranţi în materie de legi ale termodinamicii şi astrofizică modernă, dar cunoscători ai morţii, ai durerii, ai despărţirii, ai cruzimii, ai ticăloşiei, ai trădării, ai eforturilor zadarnice şi ai dorinţelor frustrate, şi nu avem nici un motiv să credem că ei au trăit toate acestea altfel

decît noi înşine. Au cunoscut răul şi înfrîngerea şi le-au făcut faţă. Şi-au afirmat în felurite chipuri credinţa că peste toate schimbările dăinuie altă realitate permanentă: imună la descompunere, inaccesibilă ca atare văzului şi auzului nostru şi totuşi nu pe de-a-ntregul interzisă experienţei, ea reprezintă un loc unde tot ce facem şi tot ce se întîmplă în lume este oarecum pe vecie conservat; prin urmare, realizările şi chinurile noastre nu sînt, la urma urmelor, zadarnice, prin ele rea-

---

Acum iată, fraţilor, adevărul arian despre *suferinţă*: naşterea este suferinţă, îmbătrînirea e suferinţă, boala e suferinţă, moartea e suferinţă, la fel tristeţea, necazul, nenorocirea, jalea şi deznădejdea. Să fii împreună cu lucruri ce-ţi displac, să fii despărţit de lucruri ce-ţi plac — aceasta e tot suferinţă. Să nu obţii ceea ce doreşti — e tot suferinţă. Într-un cuvînt, acest trup, această încincită grămadă care se întemeiază pe *aviditate*, iată suferinţa.

Acum iată, fraţilor, adevărul arian despre *originea suferinţei*: ea este dorinţa care trage în jos către naştere, alături de atracţia şi pofta ce zăbovesc doritoare ba ici, ba colo, şi anume: dorinţa de senzaţie, dorinţa de a te naşte iarăşi, dorinţa de a te mulţumi cu renaşterea. Acesta, fraţilor, e adevărul arian despre *originea suferinţei.*

Şi iată, fraţilor, adevărul arian despre *încetarea suferinţei*: ea este încetarea totală şi nepătimaşă a acestei *dorinţe*, renunţarea la ea, abandonarea ei, eliberarea de ea, absenţa dorului după *această dorinţă.*

Atribuit lui Buddha

---

litatea creşte şi se îmbogăţeşte, aşa zicînd, ele nu sînt înghiţite şi anihilate de abisul timpului, ci sînt captate în nepieritorul lăcaş al Fiinţei, şi numai în realitatea eternă (adică atemporală, nu interminabilă) poate fi înfrînt Neantul.

Nimic, într-adevăr, n-ar fi mai la îndemînă decît sarcasmul lui Voltaire la adresa lui Leibniz şi Pope, după cum nimica nu pare mai absurd decît să tot repeţi „tot ce există e bun" în faţa tuturor nefericirilor de care avem parte. Şi totuşi experienţa cotidiană arată fără greş că oamenii capabili să-şi depăşească mizeria, mulţumită puternicei lor credinţe într-o ordine cu finalitate înlăuntrul căreia fiecare lucru capătă în cele din urmă un sens, sînt mai bine pregătiţi să îndure loviturile inevitabile ale sorţii, fără a se prăbuşi în disperare; mărturiile celor care au supravieţuit ororilor prelungite ale lagă-

---

La început, totul era Brahman, unul şi infinit. El este dincolo de nord şi sud, est şi vest, şi dincolo de ceea ce este deasupra şi dedesubt. Infinitatea lui e pretutindeni. În el nu este nici răsărit, nici apus.

Spiritul suprem este nemăsurabil, neinteligibil, inconceptibil, nenăscut, dincolo de raţiune, dincolo de gînd. Vastitatea lui e însăşi vastitatea spaţiului.

La capătul lumilor, toate lucrurile dorm: el singur e treaz în veşnicie. Apoi, din spaţiul său infinit apar şi se trezesc noi lumi, un univers este vastitatea unui gînd. Universul este în conştiinţa lui Brahman şi-n ea se întoarce.

Din: *Maitri Upanishad*

---

relor de concentrare par a confirma presupunerea de bun-simţ că aceşti oameni ar face mai bine să reziste moral presiunilor insuportabile şi să sporească astfel şansele fizice de supravieţuire. Inutil de spus, nici unul dintre faptele asemănătoare nu „dovedeşte" că conţinutul real al acelor credinţe e adevărat în înţelesul normal al cuvîntului; problema e doar că, în faţa unor observaţii atît de comune, replica raţionalistă tip, „o concepţie religioasă despre lume poate acţiona ca un izvor de consolare", se întoarce mai degrabă împotriva lui Voltaire decît împotriva lui Pangloss. Acesta din urmă n-ar fi supravieţuit pesemne calvarului său dacă nu s-ar fi agăţat ferm de credinţa într-o înţelepciune providenţială şi astfel, ca tehnică de supravieţuire, crezul său a fost justificat şi nu s-a dovedit deloc absurd.

Dacă e adevărat că credinţa în semnificaţia supremă şi benefică a tuturor întîmplărilor vieţii are utilitatea unui mecanism homeostatic care-i ajută pe oameni să se adapteze diferitelor solicitări ale vieţii şi să le traverseze cu bine, aceasta pare însă irelevant din punct de vedere logic pentru problema pretenţiilor de adevăr ale unei atare credinţe; la prima privire, aceste pretenţii nu sînt nici consolidate, nici slăbite. În fapt, atît credincioşii cît şi adversarii religiei apelează la utilitatea credinţei (ca şi la alte funcţii profane ale unei concepţii religioase despre lume: morală, socială, cognitivă) spre a-şi susţine cauzele respective. Cei dintîi tind să accentueze că încrederea în Providenţă, tocmai fiindcă aduce foloase existenţei noastre, e „naturală"; prin urmare, o percepere religioasă a lumii e o parte din înzestrarea noastră naturală în aceeaşi măsură ca şi faptul că avem doi ochi, şi nu trei. Era implicată aici, s-ar părea, vechea credinţă potrivit căreia Natura nu face nimic în zadar şi n-ar putea să fi răsădit în noi

dorinţe care în principiu nu pot fi satisfăcute. Duşmanii religiei subliniază că, dimpotrivă, caracterul fictiv al credinţelor religioase e revelat prin funcţia compensatoare pe care o îndeplinesc sau ar putea-o avea ca mecanisme de apărare psihologică; dacă o iluzie e utilă, nu e mai puţin o iluzie din acest motiv. Dimpotrivă, o dată ce sîntem capabili să înţelegem procesele psihologice care îi determină pe oameni să accepte anumite credinţe, pare absolut natural să credem că avem o bază perfect suficientă pentru a le respinge pretenţiile de adevăr. Evident, faptul că avem cunoştinţă de unele cauze „iraţionale“ de la baza unei credinţe nu duce logic la concluzia că respectiva credinţă e falsă. Dar însuşi faptul că oamenii au motive puternice ca să accepte o credinţă face ca dovada cealaltă furnizată în sprijinul ei să pară *prima facie* suspectă sau oricum mai puţin credibilă, nicidecum mai credibilă.

Statutul epistemologic al problemei e poate mai complicat decît ar fi putut-o sugera argumentele de mai sus şi voi reveni asupra ei ceva mai încolo, după ce voi

---

Cei slabi şi rău făcuţi vor pieri: primul principiu al filantropiei *noastre*. Şi vor fi ajutaţi s-o facă. Ce este mai dăunător decît orice viciu? Simpatia activă pentru cei rău făcuţi şi slabi — creştinismul...

Creştinismul e numit religia milei. Mila stă în antiteză cu emoţiile tonice care intensifică energia sentimentului vieţii: ea are un efect depresiv. Cînd îţi este milă, îţi pierzi din putere... Mila în orice împrejurare contracarează legea evoluţiei, care este legea *selecţiei*.

Friedrich Nietzsche

---

fi discutat alte aspecte ale noţiunii de adevăr cînd e aplicat domeniului specific al cultului. Pentru moment, trebuie subliniat numai că o percepţie religioasă asupra lumii e într-adevăr capabilă să ne înveţe *cum să fim un eşec.* Şi ipoteza latentă dindărătul unei astfel de învăţături e că pe pămînt toţi *sîntem* un eşec. Acesta e un element integrant atît în tradiţia creştină, cît şi în cea budistă. Amîndouă ne duc la constatarea că toate fericirile şi toate bucuriile din cursul scurtei noastre călătorii prin materie sînt tot atîtea autoamăgiri şi că, dacă sîntem fericiţi, asta se întîmplă numai *mala fide.* Aici, înţelepciunea budistă merge mai departe şi e poate mai consecventă decît creştinismul. Mesajul creştin, sigur, nu a inclus niciodată o făgăduinţă de fericire temporală, el nu ne-a lăsat niciodată să sperăm că învăţăceii lui Cristos ar putea gusta deopotrivă deliciile vieţii pămînteşti şi fericirile unirii cu Dumnezeu. El accentua mai degrabă mizeria existenţei noastre trupeşti ca pe o precondiţie normală a beatitudinii din împărăţia cerurilor. Dacă le-ar fi promis credincioşilor ambele feluri de răsplată, cine oare i-ar fi rezistat? Potrivit învăţăturii sale, în această vale a plîngerii, victorios e cel mai adesea ticălosul, iar cel virtuos e persecutat. Nimic mai uşor decît să luăm în zeflemea doctrina aceasta, să cităm toate exemplele din istoria parcursă de *Ecclesia triumphans* şi să arătăm cît de frecvent a fost folosită ideea mizeriei incurabile a vieţii în scopuri dezonorante. Şi totuşi viziunea ei fundamentală — şi anume că fericirea e o evadare din realitate — străbate întreaga istorie a filozofiei şi a religiei şi are o autenticitate nu numai metafizică, ci şi psihologică.

Învăţătura lui Buddha nu se opreşte însă la opoziţia dintre viaţa materială şi cea spirituală. Nu doar trupul nostru putrescibil ne face să suferim, ci însuşi faptul că fiecare dintre noi încearcă să-şi afirme şi să-şi pună în

Dar din extrema atenuare şi din încetarea ignoranţei vine şi sfîrşitul faptelor: din sfîrşitul faptelor vine sfîrşitul conştiinţei; din sfîrşitul conştiinţei vine sfîrşitul numelui-şi-formei: din sfîrşitul numelui-şi-formei vine sfîrşitul senzaţiei: din sfîrşitul senzaţiei vine sfîrşitul contactului: din sfîrşitul contactului vine sfîrşitul sentimentului: din sfîrşitul sentimentului vine sfîrşitul dorinţei: din sfîrşitul dorinţei vine sfîrşitul însuşirii; din sfîrşitul însuşirii vine sfîrşitul devenirii: din sfîrşitul devenirii vine sfîrşitul naşterii: din sfîrşitul naşterii vine sfîrşitul bătrîneţii şi morţii, al tristeţii şi necazului, al nenorocirii, jalei şi deznădejdii. Iată sfîrşitul acestei gloate a răului în întregul ei.

Atribuit lui Buddha

valoare propria sa existenţă separată şi iluzorie. Pentru a te elibera de rău nu e suficient să te eliberezi de sclavia trupului, ci trebuie să scapi de toate dorinţele care ne menţin izolarea autoimpusă, ceea ce înseamnă să lepezi integral toate dorinţele. Dacă, în loc de a ne utiliza inteligenţa pentru satisfacerea nevoilor noastre — strădanie oricum zadarnică, deoarece spirala ascendentă a nevoilor nu se opreşte niciodată —, încercăm să ni le suprimăm şi să realizăm că atît lumea cît şi eul sînt o iluzie, putem atinge o stare de plenitudine în care nici un fel de fiinţe imaginare nu ne mai întemniţează în iluzoria noastră exclusivitate şi separaţie de divin.

Nu am competenţa necesară ca să intru în nesfîrşita discuţie, începută cu sute de ani în urmă, despre compatibilitatea sau incompatibilitatea dintre această stare absolută (evident inexprimabilă în limba muritorilor)

şi continuarea vieţii noastre conştiente actuale, aşa cum o ştim, despre sensul în care nirvana echivalează cu „extincţia“ şi în ce măsură ea corespunde sau nu cu *unio mystica*, aşa cum a fost ea descrisă — tot în termeni vădit stîngaci — de către contemplativii creştini. Evident, ambele cazuri presupun o convingere fermă că separarea de Fiinţa absolută constituie rădăcina răului şi a durerii şi că drumul de întoarcere la starea de nonseparare e deschis. Natura obstacolelor care trebuie înlăturate înainte de a atinge starea aceasta, ca şi natura stării de nonseparare însăşi sînt identificate în mod diferit; tradiţia budistă e mai categorică, văzînd principalul obstacol (de fapt şi singurul, întrucît celelalte derivă din el) în dorinţa noastră obstinată de a ne afirma existenţa exclusivă nu numai în termeni morali, adică în termeni de egoism şi lăcomie, ci şi în termeni ontologici, ceea ce înseamnă că simpla mea dorinţă de a fi eu însumi constituie rădăcina răului inevitabil. Înţelegerea propriei tale boli nu e doar o condiţie prealabilă a vindecării — ca în psihanaliză —, ci e în realitate terapia însăşi, iar a-ţi vedea corect ataşamentul faţă de propria ta existenţă separată înseamnă a-i percepe, ca într-o accepţie ciudată, irealitatea. Astfel, un contemplativ budist e capabil să spună „nu exist“ şi să înţeleagă literal cele spuse, enunţ pe care creştinii, cu unele excepţii notabile, l-ar înţelege în mod normal numai într-o accepţie metaforică, în pofida importanţei pe care tema dragostei suicidare a avut-o în istoria misticii occidentale. Oare nirvana e o stare de „fericire fără o persoană fericită“, aşa cum a formulat-o un filozof polonez, Henryk Elzenberg? Voi reveni la acest subiect cu prilejul discuţiei despre religiozitatea mistică.

Modul budist de a răspunde la întrebarea: „Ce e cu lumea şi cu viaţa noastră în ea?“ identifică răul ca pe un eveniment ontologic: el decurge în chip fatal din însuşi

faptul separaţiei asumate de noi, *individuatio*. Distincţia dintre rău în înţelesul moral şi în înţelesul fizic e fie tratată ca secundară, fie trece chiar neobservată, în timp ce pentru viziunea creştină ea e fundamentală. Eşti tentat să spui că într-un cadru budist consecvent, actul însuşi al creaţiei, producînd mai mult decît Unul, ajunge să producă răul. În termeni creştini însă actul creaţiei este bun prin definiţie şi nu produce nimic altceva decît bine. Răul e neant, *privatio*, lipsă a ceea ce ar trebui să fie; tot ce este e bun atîta cît este (*esse et bonum convertuntur*), deoarece *esse* e în întregime de la Dumnezeu.

Neavînd temei ontologic, răul e o problemă de rea-voinţă (iar voinţa pur umană, adică egocentrică, este rebelă şi prin definiţie rea). Tradiţia creştină a făcut întotdeauna distincţie între *malum culpae*, răul moral, şi *malum poenae*, suferinţă. A le provoca suferinţă altora din ură, mînie sau din pricini egoiste e rău într-un sens moral; a suferi, fireşte, nu e.

De vreme ce suferinţa poate rezulta, evident, din cauze naturale, nu atît din reaua-voinţă a oamenilor, s-ar părea că motivele ei ar fi de căutat altundeva. Şi totuşi lucrurile nu stau aşa. În termeni creştini, suferinţa, fie ea naturală sau provocată de oameni, e reductibilă în ultimă instanţă la aceeaşi sursă: separarea de Dumnezeu, dar nu o separare ontologică (adică implicată în însuşi actul creaţiei), ci morală. Neascultarea deliberată determină răul moral şi degradarea generală a Naturii, rezultatul inevitabil fiind suferinţa. Prin urmare, suferinţa provocată de către Natură e realmente *malum poenae*, pedeapsă pentru păcatele omenirii. E o concepţie biblică ce a devenit, îndeosebi la Sfîntul Augustin, o componentă a învăţăturii ortodoxe.

Abordăm aici unul din cele mai sensibile şi mai enigmatice puncte din doctrina creştină, unul care a consti-

tuit întotdeauna o ţintă favorită a deriziunii raţionaliste: aşa-numita problemă a responsabilităţii colective, pedeapsa colectivă, păcatul originar şi mîntuirea. A fost atacat îndeobşte pe două temeiuri, logic şi moral.

Argumentul moral e simplu. Se reduce la observaţia de bun-simţ că e contrar postulatelor noastre morale normale să acceptăm ca Dumnezeu să pedepsească oameni nevinovaţi pentru crimele altora sau ca El să supună unor chinuri îngrozitoare întreaga specie vreme de milenii din pricina unicului act de neascultare al strămoşilor lor îndepărtaţi, şi încă din pricina unuia minor („ce, n-au furat decît un măr!"). Se poate spune că e o critică infantilă a unei poveşti infantile, fără mari asemănări cu învăţătura creştină; totuşi ea merită oarecare atenţie, întrucît e deseori întîlnită în panoplia filozofilor raţionalişti.

Argumentul logic arată eforturile zadarnice ale acelora care, nesatisfăcuţi de o explicaţie generală a suferinţei ca pedeapsă, caută să surprindă mîna justiţiei divine în fiecare fapt particular; ei încearcă să descopere motive specifice pentru durerile şi nefericirile lor proprii sau ale celorlalţi oameni în crimele identificabile comise de ei şi, dacă se străduiesc suficient, cercetarea le este invariabil reuşită. Şi astfel încrederea lor în înţelepciunea lui Dumnezeu e totdeauna justificată. Sărăcia logică a acestui gen de confirmare e demonstrată în maniera popperiană tipică. Credinţa pe care oamenii şi-o imaginează ca fiind confirmată în faptele vieţii — aşa sună argumentul — e total inatacabilă şi tocmai de aceea inoperantă ca instrument explicativ. Dat fiind împrejurarea simplă că foarte puţini dintre noi sînt fie sfinţi, fie absolut corupţi, nu există nici un moment în vieţile noastre în care să nu merităm, în termeni de justiţie perfectă, să fim deopotrivă pedepsiţi şi răsplătiţi. Credincioşii şi-ar putea închipui că orice li se

întîmplă trebuie raportat la faptele lor virtuoase ori păcătoase, iar dacă interpretează evenimentele pe asemenea linii nu au de ce să se teamă că vreunul din fapte le va contrazice teoria, deoarece teoria e capabilă să absoarbă toate faptele imaginabile şi ca atare e vidă din punct de vedere empiric. Şi într-adevăr, dacă explicaţia în termeni de penalitate sau remuneraţie directă pare neplauzibilă, se pot substitui întotdeauna alte intenţii divine cu acelaşi rezultat: nenorocul, pe care nu-l pot raporta la nici una dintre fărădelegile mele, poate fi interpretat ca avertisment sau încercare — ambele fiind mijloace ale intervenţiei divine amplu documentate în Vechiul Testament (deşi dacă sînt cu adevărat incapabil să-mi identific nefericirile în trecutul meu păcătos, sînt suspectat în mod firesc de orbire şi mulţumire de sine, întrucît e *a priori* sigur că sînt vinovat în oricare clipă dată; nu e oare adevărat că *non est qui faciat bonum, non est usque ad unum*?). Pe de altă parte, dacă survine un eveniment fericit neaşteptat, fără ca nici un fel de merite deosebite din partea mea să fi contribuit evident la ivirea lui, aceasta poate fi o încurajare sau numai un surîs generos al Providenţei. Nu există circumstanţe empirice imaginabile care să-mi poată contesta sau leza credinţa.

Critica logică este evident solidă, dar numai cu condiţia ca Dumnezeu să fie o ipoteză explicativă în sens ştiinţific şi ca reacţiile Lui morale la acţiunile umane să urmeze un model riguros pe care să-l putem în egală măsură discerne şi folosi în prezicerea evenimentelor viitoare. Aderarea la o asemenea concepţie ar avea ca rezultat pur şi simplu afirmaţia că lumea, atît cea naturală, cît şi cea socială, este guvernată de legi morale, în loc de (iar nu pe lîngă) legi fizice şi biologice sau că acestea din urmă nu acţionează. Or, niciodată învăţătura creştinismului nu a susţinut aşa ceva,

niciodată adică de cînd Isus a spus că Dumnezeu face ca soarele să strălucească deopotrivă asupra celor buni şi celor răi şi trimite ploaia la fel şi drepţilor şi nedrepţilor. Concepţia despre o lume temporală în care mecanismele justiţiei operează infailibil şi toate acţiunile noastre sînt corect şi rapid recompensate în conformitate cu regulile morale este atît de absurd neconectată la experienţa cotidiană, încît rasa umană n-ar fi putut supravieţui probabil dacă ar fi crezut vreodată în ea cu toată seriozitatea, fiindcă în caz afirmativ oamenii ar fi ignorat pur şi simplu legile naturale. Într-adevăr, în învăţătura creştină populară s-a pus întotdeauna accentul pe lipsa de compensaţie morală în treburile temporale, conform unei viziuni întemeiate pe bunul-simţ: răul este puternic, virtutea e penalizată şi aşa mai departe. Această doctrină a stimulat, în aceeaşi ordine de idei, altă linie de atac frecventă împotriva creştinismului, în termenii funcţiei lui sociale: acuzaţia a fost că făgăduinţa unei echilibrări cereşti le-a impus oamenilor pasivitate în faţa răului şi nedreptăţii, i-a privat de voinţa şi capacitatea de a se revolta sau măcar de a-şi ameliora soarta. Această critică, formulată în special de către socialişti, n-a fost cîtuşi de puţin neîntemeiată în diferite perioade istorice, chiar dacă în prezent şi-a pierdut în mare măsură forţa.

E adevărat, pe de altă parte, că speranţa recompensei terestre pentru virtuţile noastre (prosperitatea în afaceri ca semn al harului etc.) nu a absentat cu totul din creştinism, îndeosebi din viziunea protestantă despre lume. Esenţa învăţăturii creştine nu a fost însă niciodată preocuparea de-a afirma existenţa unei legături magice între comportarea noastră şi reacţiile destinului. Ea a fost mai degrabă: „Felul în care Dumnezeu conduce lumea e de neînţeles pentru noi, dar putem fi siguri că justiţia Lui va precumpăni în cele din urmă, binele şi răul vor fi corect răsplătite; aceasta nu are însă nimic de

a face cu fericirea sau nenorocirile noastre pămîntești." Pe scurt, atitudinea unui creștin nu e de-a aștepta reacții supranatural produse la conduita sa morală, ci ea constă în a se încrede în Dumnezeu. În fața dezastrelor pricinuite de forțe asupra cărora nu avem nici un control, creștinul e învățat „să-și închine lui Dumnezeu propria suferință" și să fie încrezător că aparentele absurdități ale vieții au o semnificație ascunsă pe care el e incapabil să o decodeze.

Totul în cele din urmă revine la principiul de bază: încrede-te în Dumnezeu. Nu avem chei pentru cifrurile lui Dumnezeu. Putem și sîntem datori să credem, în termeni religioși, că evenimente supuse regularităților naturale sînt totuși semne ale prezenței Lui sau, ca să folosim limbajul metafizic tradițional, că ordinea teleologică a lucrurilor nu abolește ordinea „cauzelor eficiente", ci le este suprapusă în chip misterios; prin urmare putem fi încrezători că tot ce se întîmplă e deo-

---

... Predestinarea e o componentă a Providenței. Providența nu înlătură cauzele secundare, ci îi realizează efectele prin subordonarea acțiunii lor față de sine. Dumnezeu asigură efecte în natură prevăzînd cauze naturale care să le producă, fără de care ele n-ar fi produse. El predestinează mîntuirea omului în același fel, subordonînd planului predestinării tot ceea ce îi poate fi de ajutor întru mîntuire, fie că e vorba de propriile lui rugăciuni, fie de rugăciunile altora sau de fapte bune sau de orice alt fel, întrucît mîntuirea nu poate fi realizată fără ele.

Sfîntul Toma din Aquino

potrivă determinat cauzal şi inclus într-o construcţie cu finalitate şi, ca atare, prescrisă providenţial. Nu se poate spune că universul fizic îşi urmează propriul său drum, indiferent şi fără scop, şi că numai în întunericul necunoscutei „lumi de dincolo" va fi restaurată o cumpănă care să se conformeze dorinţelor şi simţului nostru moral.

Nu, ambele ordini, cea cauzală şi cea finală, operează împreună, cu toate că numai cea dintîi se află în sfera de cuprindere a ochilor şi mîinilor noastre. Totuşi, nu vom putea niciodată dovedi, în sensul pe care „dovada" îl are în cercetările empirice, că aşa stau lucrurile. Trebuie să ne încredem în bunăvoinţa şi înţelepciunea lui Dumnezeu; dar în contextul acesta, chiar şi „încredere" are o semnificaţie diferită de cea uzuală. Încrederea poate fi o aşteptare bazată pe calcule probabilistice sau pe o experienţă obişnuită: a avea încredere înseamnă a anticipa că un obiect sau o persoană vor fi la fel de sigure ca şi pînă acum (a avea încredere în propria ta maşină, a avea încredere într-un debitor sau un medic). În contactele personale se iveşte alt sens al „încrederii", o încredere necalculată, o acceptare cu anticipaţie a altei persoane, indiferent dacă am avut vreodată ocazia să-i verificăm temeiurile încrederii acordate şi chiar dacă am avea motive să ne îndoim de ea. Această atitudine e mai apropiată de cea a unui credincios faţă de Dumnezeu. Dumnezeu nu este sigur şi nu-I poţi acorda încredere pe baza unui document istoric care să demonstreze că ori de cîte ori copiii Săi i-au cerut ajutor, acesta le-a fost invariabil acordat potrivit dorinţelor lor, ei nu pot evita concluzia că norocul şi mizeria sînt distribuite la întîmplare şi nu în conformitate cu regulile justiţiei aşa cum o înţeleg ei în mod normal. Ei acceptă voinţa lui Dumnezeu aşa cum se manifestă ea în masa haotică de accidente ininteligibile,

de legi naturale ce acţionează orbeşte, de vădită injustiţie în treburile omeneşti. Ei au încredere în Dumnezeu înainte ca înţelepciunea şi bunătatea Lui să fie testate experimental şi indiferent de rezultatele unor posibile teste. De fapt, asemenea rezultate nu sînt niciodată concludente: ocazional, ele par a fi pozitive, mai des ele înşeală însă aşteptările, fără ca încrederea să fie totuşi zdruncinată tocmai pentru că nu se bazează pe o evidenţă empirică, ci e dată *a priori*. Din clipa în care li s-a dat, dar nu înainte, credincioşii pot percepe lucrarea mîinii lui Dumnezeu şi au deseori sentimentul unei lumi cîrmuite cu înţelepciune, în pofida tuturor grozăviilor ce par a desfide o asemenea apreciere. Unii cred că sînt în stare să citească semne providenţiale în toate întîmplările vieţii; unii, în clipe de iluminare bruscă, surprind înţelesul latent al tuturor vicisitudinilor pe care le-au îndurat. Nici acum nu o pot „dovedi", dar lectura lor îi satisface.

S-ar putea riposta că dacă Dumnezeu vrea cu adevărat să ne transmită indicii semnificative ale exercitării autorităţii divine, acţiunile Lui par contraproductive de vreme ce nu sîntem capabili să le înţelegem. La ce bun să le vorbeşti oamenilor într-un limbaj pe care ei nu-l cunosc şi nici nu-l vor putea învăţa vreodată corect? Dar asta înseamnă a lua drept adevărat ceea ce trebuie în prealabil demonstrat. Oricine crede în prezenţa lui Dumnezeu în lume trebuie să admită că, empiric vorbind, prezenţa Lui e ambiguă. Sigur, n-ar mai fi nevoie de credinţă dacă mersul treburilor lumeşti ar urma direct şi inechivoc normele justiţiei: aceasta ar însemna că trăim în Paradis. Adam şi Eva nu credeau în existenţa lui Dumnezeu în sensul în care aveau s-o facă descendenţii lor (excepţie făcînd Moise, Avraam şi cîţiva mistici); ei au trăit într-o veritabilă teocraţie, sub conducerea directă şi vizibilă a lui Dumnezeu. Viaţa în

exil nu poate fi decît ambiguă, semnele lui Dumnezeu nu sînt niciodată limpezi, încrederea în El e inevitabilă pentru a desfide limitele cunoaşterii naturale.

Dacă nu ar exista întunericul, omul nu şi-ar simţi corupţia, şi dacă nu ar exista lumină, omul nu ar avea speranţă de vindecare. E nu numai drept, dar şi util pentru noi că Dumnezeu este parţial ascuns, parţial descoperit, căci pentru om e la fel de primejdios să-l cunoască pe Dumnezeu fără a-şi cunoaşte mizeria ca şi să-şi cunoască mizeria fără a-l cunoaşte pe Dumnezeu.

Blaise Pascal

Se pune apoi întrebarea: de ce trebuie oare neapărat să avem încredere în Dumnezeu său să-I admitem existenţa? Dacă „de ce“ înseamnă „pe ce temeiuri similare celor la care ne raportăm în acceptarea ipotezelor ştiinţifice?“, nu există răspuns, întrucît nu există asemenea temeiuri. Întrebarea poate fi însă răsturnată: ce argumente pot fi oare aduse spre a susţine că regulile urmate în mod normal pentru testarea şi acceptarea provizorie a ipotezelor ştiinţifice defineşte implicit sau explicit limitele a ceea ce este semnificativ sau acceptabil? Sau: care sînt temeiurile raţionalismului ştiinţific? Voi reveni asupra acestei întrebări.

Să examinăm acum argumentul moral în opoziţie cu doctrina păcatului originar. El evidenţiază că credinţa într-un Dumnezeu milostiv şi iubitor e frapant incompatibilă cu comportarea Lui ciudată, capricioasă şi vindicativă aşa cum reiese din mitul căderii omului, al exilului şi mîntuirii lui. Dacă acest argument are cît de

cît o întemeiere, atunci e cazul să ne întrebăm — şi, inevitabil, aceasta e prima întrebare pe care trebuie să o provoace analele Edenului — cum e cu putinţă ca milioane de oameni să fi crezut într-o poveste care, potrivit relatării realiste, sfidează izbitor toate principiile moralităţii şi bunului-simţ lăsate moştenire de către aceeaşi învăţători care poartă răspunderea perpetuării poveştii despre Adam şi Eva? Întrebarea dacă e drept sau nu să pedepseşti cu atîta cruzime omenirea întreagă pentru un delict minor comis de un cuplu necunoscut în trecutul îndepărtat nu constituie o enigmă teologică încîlcită ce ar putea fi rezolvată doar de către logicieni sau avocaţi de înaltă calificare; e o problemă lesne accesibilă şi ţăranilor analfabeţi şi e de mirare cum de-au putut fi oamenii convinşi să dea crezare acestui soi de absurditate şi de ce a fost nevoie ca omenirea să aştepte deschizători de ochi precum Helvétius sau Holbach pentru a ajunge să-şi recunoască propria sa stupiditate uluitoare.

În realitate, creştinilor nu li s-a pretins niciodată să creadă în povestea căderii în păcat aşa cum a fost ea reformulată şi travestită de către raţionalişti. Pentru înţelegerea religioasă autentică nu e nici măcar important dacă ei au acceptat sau nu într-un sens literal relatarea biblică despre cele întîmplate în grădina primordială. Istoria exilului, unul din cele mai puternice simboluri prin care oamenii diverselor civilizaţii au încercat să-şi priceapă soarta şi nefericirea şi să le dea de rost nu este o „explicaţie istorică“ a faptelor vieţii. Ea e recunoaşterea propriei noastre vinovăţii: în mitul Exilului, admitem că răul e în noi; el nu a fost introdus de primii noştri părinţi, pentru ca apoi să ne fie, într-un chip de neînţeles, imputat nouă. Dacă oamenii ar fi fost cu adevărat învăţaţi că Adam şi Eva sînt răspunzători de toate ororile din istoria omenirii, perechea lor nefericită

ar fi fost cu siguranţă blestemată şi urîtă de-a lungul întregii istorii a creştinismului; în fapt, imaginea lor în folclor a fost întotdeauna mai curînd blajină şi plină de compătimire, iar culpa lor lesne de înţeles: căci cine oare e constant mai presus de ispită? În loc de-a arunca răspunderea pentru nefericirile noastre asupra unui cuplu de figuri ancestrale, noi admitem, prin simbolul Exilului nostru, că sîntem cioplişi dintr-un lemn strîmb (ca să folosim metafora lui Kant) şi că nu merităm să ducem o viaţă lipsită de griji, fericită şi inactivă, recunoaştere care nu frapează deloc prin absurditate.

Simbolul Exilului include totodată o vagă speranţă în Întoarcerea la căminul pierdut şi o încredinţare că, în cele din urmă, suferinţa omenească nu se va dovedi inutilă, că s-a cîştigat ceva de mare însemnătate pe drumul omenesc al Crucii, la care altminteri nu s-ar fi putut ajunge. Conceptul de *felix culpa* constituie anticiparea indirectă a unei Întoarceri ce are să aducă ceva mai mult decît restaurarea nevinovăţiei primare; el vrea să spună că noi nu revenim pur şi simplu la o stare anterioară ca şi cînd nimica nu s-ar fi întîmplat şi că însuşi răul pe care l-am produs, sau cel puţin o parte din el, s-ar putea să fi servit ca instrument al propăşirii noastre.

Aceasta e naraţiunea creştină, desigur, şi ea include, pe lîngă simbolurile universale ale Exilului şi Marii Întoarceri, şi povestea Mîntuirii. În varianta raţionalistă, aceasta din urmă reprezintă povestea ridicolă despre un Dumnezeu care Şi-a dat Fiul nevinovat pe mîna oamenilor, astfel ca ei să-l poată ucide în chinuri, spre a-şi face iertate în felul acesta crimele mai vechi. În realitate, simbolul Mîntuitorului, deşi implică ideea de justiţie, nu conţine nici o aluzie la pedepsirea lui. S-a dezvoltat dintr-o metafizică a răului, care, departe de a fi un fabricat filozofic, îşi înfige rădăcinile, pare-se, în cele mai vechi straturi ale mitologiei. Aceasta reprezintă

răul şi suferinţa, ca să spunem aşa, cuplate ontologic, astfel încît orice rău aduce negreşit o retribuţie. Asumarea suferinţei, de bună voie şi pentru binele celorlalţi, e un act acceptabil în toate religiile şi în toate codurile morale care menţin distincţia dintre bine şi rău (deşi e poate tautologic să ne exprimăm astfel, de vreme ce, fără această distincţie, nici nu are sens să mai vorbim despre moralitate).

Simbolul unui Dumnezeu supus suferinţei, care decide să împărtăşească întru totul destinul muritorilor, are cel puţin două semnificaţii. Mai întîi, el afirmă credinţa într-o lege a justiţiei cosmice care acţionează, figurat vorbind, ca un mecanism homeostatic: are nevoie de suferinţă spre a restabili echilibrul alterat de forţa distructivă a răului. Nu numai debitorul real, dar şi oricare altă persoană poate face faţă acestei exigenţe, cu condiţia să acţioneze voluntar; cu alte cuvinte, în distribuirea datoriilor pot avea loc transferări, dar numai dacă ele sînt liber acceptate. Jertfa are sens în măsura în care umple golul lăsat de un act rău în masa Fiinţei. Acelaşi simbol e, în al doilea rînd, o recunoaştere făţişă a slăbiciunii noastre; rasa umană are nevoie de o figură divină pentru a plăti încă o dată uriaşa datorie în care s-a înglodat; lipsită de capacitatea de-a o achita singură, ea îşi mărturiseşte în felul acesta infirmitatea morală. Dar în acelaşi act de conştientizare a slăbiciunii sale, omenirea îşi afirmă grandoarea şi demnitatea: omenirea e în ochii lui Dumnezeu o comoară suficient de valoroasă ca să merite coborîrea Fiului dumnezeiesc în lumea trupului şi a suferinţei, precum şi moartea umilitoare pe care o acceptă pentru tămăduirea omului. Astfel, în persoana Mîntuitorului sînt cristalizate atît laturile glorioase, cît şi cele ticăloase ale existenţei umane: o temă pascaliană prin excelenţă. Acest zeu ridicol, incapabil să se salveze de la o moarte degra-

dantă (aşa a fost văzut de mulţimea din Ierusalim, care i-a zeflemisit martiriul, şi de intelectuali păgîni precum Celsus), acest zeu avea să devină nu numai cel mai puternic simbol din istoria religiilor, ci şi un simbol prin care omul a putut arunca o privire pătrunzătoare în propriul său destin. Şi iarăşi, aceasta nu e doar o speculaţie a filozofilor: Isus Cristos, care, în persoana, viaţa şi suferinţa sa, în *opprobrium*-ul şi în triumful suprem al învierii sale, a confirmat deopotrivă mizeria ruşinoasă şi demnitatea infinită a omului, este acel Isus real din credinţa naivilor, acel Isus din colinde şi din picturile populare, un protector ceresc invincibil şi totuşi şi un sărman ca oricare dintre noi.

Disperarea din pricina celor pămînteşti sau a ceva pămîntesc e cu adevărat disperare din pricina celor veşnice şi a ta însuţi, în măsura în care este disperare, aceasta fiind formula oricărei disperări. Disperatul însă... n-a observat ce se întîmplă în spatele său, ca să spunem aşa; el crede că e cuprins de disperare dintr-o cauza pămîntească şi vorbeşte într-una de cauza disperării sale, şi totuşi disperarea lui îşi are cauza în cele veşnice.

Søren Kierkegaard

Să rezumăm această parte a discuţiei: acceptarea lumii ca un cosmos cu o ordine divină în care totul are o semnificaţie nu e nici autocontradictorie, nici incompatibilă cu cunoaşterea empirică, şi totuşi ea nu poate fi urmarea unei astfel de cunoaşteri, oricît de vast extinsă. Atît răul moral, cît şi suferinţa omenească, inclusiv inevitabilul eşec în viaţă al fiecăruia dintre noi, pot fi

acceptate şi absorbite mental, ar fi însă ridicol să pretindem că, pornind de la haosul înspăimîntător al vieţii, putem, în urma unor procedee logic admisibile, să punem capăt ideii unui cosmos plin de sens şi finalitate. Actul de credinţă şi încredere în Dumnezeu trebuie să preceadă capacitatea de a-I vedea mîna în desfăşurarea evenimentelor şi în tristeţea istoriei omenirii. Pe scurt: *credo ut intelligam*. Cercetarea filozofică e definitiv inaptă să producă, să înlocuiască sau măcar să încurajeze actul credinţei şi pesemne nimeni n-a fost convertit vreodată la credinţă prin discuţia filozofică, excepţie făcînd poate situaţiile cînd aceasta din urmă a servit drept cauză mai curînd „ocazională“ decît „eficientă“. În cel mai bun caz, reflecţia filozofică ar putea arăta că asemenea acte de credinţă nu obligă pe nimeni să dea crezare, explicit sau altfel, unor convingeri incompatibile cu faptele empirice cunoscute ori să dezmintă noţiuni morale acceptate în cadrul aceluiaşi crez — totdeauna sub rezerva că „credinţa“ nu este un act de consimţămînt intelectual faţă de anumite aserţiuni, ci o angajare morală ce implică într-un singur tot invizibil atît consimţămîntul intelectual, cît şi o încredere infinită, imună la falsificarea de către fapte.

Destul de ciudat, problema aparent cea mai stînjenitoare şi cea mai greu de adaptat în cadrul unei teodicei creştine provine din constatarea suferinţei animalelor. Dacă durerii omeneşti i se poate acorda o semnificaţie în termeni de păcat, pedeapsă, avertisment, încercare, mîntuire, răsplată, aceasta nu se poate aplica şi în cazul animalelor; ele nu sînt moralmente vinovate, ele nu sînt mîntuite, ele n-au o perspectivă a vieţii veşnice, şi totuşi şi ele suferă. De ce?

Întrebarea a primit un răspuns comod, dar, vai, total incredibil, din partea cartezienilor ortodocşi. Metafizica lui Descartes a postulat, într-adevăr, că toate felurile de

acte care implică sensibilitatea şi percepţia au loc în sufletul imaterial, ce nu are conexiuni cauzale reciproce cu corpul-maşină şi că a poseda (sau mai curînd a fi) un suflet e privilegiul fiinţelor omeneşti; animalele, fiind automate insensibile, pur şi simplu nu suferă, indiferent cît de mult sîntem îndemnaţi de experienţa cotidiană să ne imaginăm contrariul pe baza unor analogii amăgitoare. Animalele n-au avut motive să se arate mulţumite de filozofia aceasta, întrucît fiziologii cartezieni, în mod foarte consecvent, nu şi-au făcut scrupule în legătură cu vivisecţia.

Această doctrină nu pare a fi fost inventată pentru a face faţă enigmei teologice a suferinţei animale, s-a dovedit însă utilă în acest scop, dar numai fortuit, şi a fost inacceptabilă, deşi din motive diferite, atît pentru tomişti, cît şi pentru empiriştii creştini, precum Gassendi.

Astfel neplăcuta problemă a rămas fără o soluţie credibilă şi de fapt nici n-a reuşit să atragă sensibil atenţia teologilor, ceea ce nu e deloc surprinzător: ţinînd seama de cantitatea de energie pe care trebuie să o fi absorbit problema suferinţei umane, n-a mai rămas cine ştie ce pentru şobolani, păstrăvi şi crevete. Şi totuşi, cel puţin doi gînditori creştini britanici au preluat litigiul. C. S. Lewis (în *The Problem of Pain*) a imaginat o soluţie pe jumătate carteziană. El susţine că putem atribui animalelor sensibilitate, dar nu conştiinţă, şi aceasta ar însemna că, deşi suferă, ele nu percep succesiunea momentelor particulare ale suferinţei, care, aşadar, nu sporeşte datorită purei continuităţi. Cum a realizat această pătrundere în psihismul animal, Lewis nu ne-o arată. El pare a admite că animalele suferă, dar, lipsindu-le memoria neîntreruptă a durerii, ele suferă altfel şi mai puţin decît oamenii. Trebuia să explice şi de ce suferă totuşi, şi cea mai plauzibilă ipoteză în opinia lui Lewis e că Diavolul a corupt regnul

animal şi a incitat creaturile să se devoreze între ele; asta s-a întîmplat înainte de crearea omului şi lui i-a revenit probabil sarcina de a restaura buna ordine, dar, căzînd el însuşi în păcat, n-a mai izbutit să-şi îndeplinească această datorie. De vreme ce animalele nu au tipul de memorie ce poate susţine o identitate psihologică, e prea puţin probabil ca Dumnezeu să le fi dat privilegiul imortalităţii: nu e posibil să reînvie aceeaşi pisică, pentru simplul motiv că nu există o „identitate" felină în sens psihologic. Lewis nu exclude însă posibilitatea ca unele animale favorite să poată fi imortalizate, nu de dragul lor, ci în calitate de componenţi ai celulelor familiale umane înviate.

Peter Geach e puternic nemulţumit de această explicaţie. El crede (în *Providence and Evil*) nu numai că psihologia animală a lui Lewis nu are nici un fel de fundament, ci şi că oricum nu ar oferi nici o soluţie, chiar dacă ar fi adevărată: admiţînd, ipotetic, că animalele nu au percepţia succesiunii în durerea lor, ele suferă totuşi. Iar a arunca răspunderea pentru suferinţa lor asupra Marelui Duşman nu Îl absolvă de ea pe Creator, care trebuie să fi acordat permisiunea respectivă şi e, ca atare, la fel de răspunzător; prin urmare, povestea lui Lewis, dacă e adevărată, ar fi un argument contra bunătăţii lui Dumnezeu. Geach oferă în ce-l priveşte altă interpretare. Nu există pur şi simplu nici o dovadă, susţine el, că Dumnezeu, în strategia Sa orientată spre evoluţie, a avut cît de cît un interes să reducă la minimum suferinţa; El pare mai degrabă nepreocupat de durerea animală şi de cea umană. Aceasta nu-I contrazice însă perfecţiunea, de vreme ce majoritatea calităţilor ce trec drept virtuţi la muritori (precum castitatea, curajul, chiar justiţia) nu au nici un sens cînd vorbim despre Dumnezeu şi nu-L putem concepe ca împărtăşind compasiunea umană pentru disconfortul fizic al altora.

Dacă imaginea lui Lewis, un Dumnezeu care nu-l împiedică pe Satana să chinuiască animalele, contestă bunătatea Creatorului, atunci cum oare i-o lasă intactă însăşi concepţia lui Geach despre un Dumnezeu căruia pur şi simplu nu-i pasă de suferinţa umană şi animală? Iată o enigmă pe care Geach nu încearcă să o explice. Pare că, vrînd să descriem bunătatea, nimica nu e atît de esenţial ca voinţa de a salva oameni (sau animale) de suferinţă. Un zeu care e doar indiferent nu poate fi Dumnezeul iubitor al creştinilor. Poate că semicartezianismul lui Lewis, care reduce suferinţa animală la un nivel abia perceptibil şi îi găseşte originea în răutatea demonilor, nu e o sugestie lipsită de interes, la urma urmelor, şi am putea fi mulţumiţi cu soluţia lui dacă ar izbuti să ne spună de ce este adevărată.

Chestiunea e probabil mult mai puţin presantă în înţelepciunea hinduistă, unde hotarul dintre oameni şi alte creaturi nu a fost trasat niciodată atît de net, iar doctrina metempsihozei presupune că acelaşi suflet poate sălăşlui succesiv atît în corpuri de animale cît şi umane. Şi în termeni budişti, problema suferinţei şi a eliberării de ea e aceeaşi, indiferent cine este cel care suferă. Totuşi, în cadrul antropologiei creştine, orice suferinţă care nu poate fi nici răscumpărată, nici explicată în funcţie de pedeapsă pune o problemă chinuitoare.

Concepţia iudaică şi creştină despre lume, în contrast cu tradiţia orientală, nu s-a preocupat niciodată prea mult de creaturile inferioare altfel decît în perspectiva nevoilor omeneşti. Omului biblic i s-a dat dreptul de a stăpîni şi exploata animalele, iar ideea orientală despre unitatea şi sacralitatea oricărei forme de viaţă (exprimată energic în jainism, dar prezentă, pare-se, în toate ramificaţiile hinduismului şi budismului) nu a fost niciodată adoptată în principalele curente ale creştinis-

mului; prin abrogarea tabuurilor alimentare ale Vechiului Testament, creştinismul a îndepărtat definitiv calităţile sacrale atribuite regnului animal. Sfîntul Francisc conversînd cu fratele lup şi Sfîntul Anton din Padova predicîndu-le peştilor din mare la Rimini nu întrupează atitudinea creştină tipică. Isus însuşi nu pare a fi fost foarte interesat de viaţa nonumană altfel decît ca sursă de hrană şi, ocazional, de material pentru o parabolă; a scos demonii dintr-un energumen şi i-a izgonit într-o scroafă, a adus peşti în năvoadele pescarilor şi a blestemat un smochin neroditor. Se poate argumenta că, desemnîndu-l pe om drept stăpîn al naturii şi subordonînd Natura nevoilor acestuia, tradiţia iudeo-creştină a încurajat marele avînt al progresului tehnologic şi ştiinţific pe care avea să fie construită civilizaţia occidentală. Religiile care predicau unitatea vieţii şi un respect nediferenţiat faţă de ea nu erau adecvate pentru propulsarea cuceririi tehnologice a materiei.

2
Dumnezeul raţionaliştilor

Căile religioase de a percepe lumea, instituţiile cultului, credinţele, nu s-au născut niciodată din reflecţie analitică şi nu necesită „dovezi" ale veracităţii lor decît dacă sînt atacate pe temeiuri raţionale. Logosul în religie e o armă defensivă. Certitudinea unui credincios nu e cea a unui matematician. Ideea de dovadă pusă în practică în asemenea miracole ale spiritului omenesc cum sînt dialogurile lui Platon şi *Elementele* lui Euclid a fost, fireşte, constitutivă pentru civilizaţia occidentală, deopotrivă în realizările ei ştiinţifice şi juridice, dar în vicisitudinile sale religioase nu a jucat decît un rol marginal, în ciuda tuturor monumentelor de teologie creştină. Creştinismul s-a născut ca o stare de conştiinţă apocaliptică şi ca un apel către toţi oamenii de a vedea iminenta *parousia* şi de-a aştepta Împărăţia în căinţă, dragoste şi smerenie. Sfidător şi orgolios, el a opus, în mesajele Sfîntului Pavel, certitudinea de nezdruncinat a oamenilor simpli, *stultitiam praedicationis*, siguranţei de sine a pretinşilor înţelepţi din Alexandria şi Roma. Curînd însă a fost nevoit să accepte şi provocarea intelectuală; spre a cuceri elita urbană cultivată, el a trebuit să-şi asimileze arma Raţiunii naturale, şi creştinismul, aşa cum s-a dezvoltat de la finele secolului al II-lea şi cum îl ştim azi, e rezultatul întîlnirii dintre două civilizaţii, un compromis dureros între Atena şi Ierusalim. Compromisul nu a fost niciodată pe de-a-ntregul fericit şi istoria intelectuală a Bisericii a fost hărţuită de necurmate încercări de provocare dintr-o parte

şi din alta. Biserica a dovedit totuşi o admirabilă abilitate de a preîntîmpina instalarea unei prea mari falii între efortul ei intelectual şi întemeierea ei în credinţă. A menţinut filozofia într-o poziţie subordonată, subliniind că marii ei doctori au fost în primul rînd oamenii ai rugăciunii şi evlaviei, şi numai în subsidiar oameni învăţaţi; ca sfinţi patroni ai filozofilor, ea a numit doi antifilozofi: pe Sfîntul Iustin Mucenicul, care a trecut la creştinism după o serie de dezamăgiri provocate de toate şcolile greceşti, şi pe Sfînta Ecaterina din Alexandria care, potrivit legendei, a redus la tăcere cincizeci de filozofi păgîni, cu ajutorul înţelepciunii supranaturale.

Neadmiţînd ca elita sa intelectuală să fie răzleţită de vîntul Raţiunii autonome, Biserica, începînd din secolul al XII-lea, s-a expus acuzaţiilor de obscurantism. Dar, în ciuda unei serii de erori grave, ea a dovedit în general o intuiţie sănătoasă în puternica sa opoziţie faţă de toţi cei care au încercat să subordoneze simbolurile credinţei unor argumente raţionale. Evident, *religio naturalis* a deiştilor nu mai e cîtuşi de puţin o religie. E drept că creştinismul a suferit pierderi grele de pe urma afacerii Galilei, de pe urma atacului împotriva teoriei evouţionismului, de pe urma modului în care a abordat criza modernistă şi, în general, de pe urma tuturor conflictelor cu Luminismul şi modernitatea; putem spune însă fără teama de a greşi că ea s-ar fi dezintegrat şi ar fi dispărut pur şi simplu, dacă ar fi făcut prea multe concesii părţii adverse, dacă nu ar fi refuzat răspicat şi cu obstinaţie să şteargă hotarul dintre actul de credinţă şi actul de consimţămînt intelectual; *dacă nu s-ar fi apărat pe baza unor criterii ce nu au îngăduit nici un fel de distincţie între cultura elitelor şi a celor săraci cu duhul.* Nici învăţătura, nici rafinamentul sofistic nu-ţi întăresc credinţa. Aroganţa celor de înaltă cultură a fost totdeauna sever pedepsită în toate bisericile creştine. Pascal a rezumat perfect problema

spunînd că religia creştină e şi înţeleaptă, întrucît are din belşug miracole şi profeţii care-i demonstrează vigoarea, dar şi nebună, întrucît nu asemenea lucruri îi fac pe credincioşi să creadă; numai Crucea îi face.

Totuşi, argumentele filozofice, deşi reduse la un rol secundar şi neconsiderate niciodată ca un temei al credinţei, au avut o funcţie indispensabilă în autoapărarea creştinismului: Biserica Catolică avea să condamne în cele din urmă doctrina care afirmă că Dumnezeu nu poate fi cunoscut cu ajutorul luminii naturale (Primul Conciliu al Vaticanului, *Canones de Revelatione*, 1).

Dacă un lucru este sau nu o gafă — e o gafă într-un sistem anumit. Exact aşa cum ceva este o gafă într-un joc anumit, şi nu în altul.

Ludwig Wittgenstein

Ce e de făcut oare cu pretenţia că lumina naturală furnizează suficientă certitudine despre existenţa lui Dumnezeu, adică o certitudine pe care raţiunea noastră ar putea-o atinge plecînd de la premise socotite a fi empirice? Numeroase manuale de metafizică creştină consemnează, pe lîngă cele „cinci căi" al Sfîntului Toma, un mare număr de alte argumente, care, în opinia autorilor, toate, fie stabilesc existenţa lui Dumnezeu ca pe o certitudine incontestabilă, fie fac din ea o ipoteză empirică foarte plauzibilă. Toate aceste argumente au fost atacate în repetate rînduri, fie pentru că erau logic vulnerabile, fie pentru că implicau presupoziţii empirice false. Unii autori tomişti respectabili (îndeosebi Manser) afirmă totuşi în mod peremptoriu ca o „a şasea cale" nu e nici posibilă, nici de dorit şi că dovezile lui Toma din Aquino reprezintă tot ce ne trebuie ca să întemeiem o structură perfect stabilă a teologiei naturale.

Să încercăm să rezumăm punctele cruciale ale acestor argumente şi respingeri: o sarcină dificilă, dacă ţinem seama de nenumăratele lucrări teologice şi antiteologice scrise pe acest subiect.

Argumentele Sfîntului Toma „din mişcare" şi „din cauza eficientă" au o structură logică asemănătoare. Cel dintîi susţine că orice se mişcă e pus în mişcare de către altceva şi că lanţul producătorilor de mişcare trebuie să aibă o primă (şi ca atare imobilă) treaptă, deoarece fără ea nu ar fi posibilă mişcarea următoare şi, prin urmare, nici cele ulterioare. Argumentul dedus din cauza eficientă se desfăşoară într-un mod asemănător: e de neconceput o regresie infinită în înlănţuirea cauzelor, deoarece nici o cauza secundă şi, prin urmare, absolut nici o cauză nu ar fi putut acţiona, dacă o cauză primă necauzată nu ar fi iniţiat sucesiunea.

Pe lîngă faptul că premisa aristotelică potrivit căreia tot ceea ce pune în mişcare e mişcat la rîndul său e de nesusţinut în termenii fizicii, construcţia logică a acestor două argumente cosmologice a revelat întotdeauna, în ochii criticilor, o slăbiciune incurabilă. Ea pare a presupune că, dacă fiecare verigă dintr-un lanţ (de mişcări sau de cauze) trebuie să fie precedată de una anterioară, atunci trebuie neapărat să existe şi o verigă ce le precedă pe toate. Ceea ce din punct de vedere logic e vădit inadmisibil, deoarece dintr-o expresie avînd forma $\Pi x \Sigma y\,(y \rightarrow x)$ nu se poate niciodată infera o expresie cu ordinea cuantificatorilor inversată (adică sub forma $\Sigma y \Pi x\,(y \rightarrow x)$), unde semnul $\rightarrow$ denotă orice fel de precedenţă, logică sau fizică. E o greşeală pe care a pus-o în evidenţă Kant cînd a opus postulatul raţional care cere să căutăm premisa oricărei premise şi condiţia oricărei condiţii principiului fals care afirmă că lanţul de silogisme are o premisă absolut primă sau că succesiunea de condiţii are un termen iniţial ne-

condiţionat. Pe scurt, nimic nu se opune din punct de vedere logic conceptului unei succesiuni infinite în lanţul evenimentelor; nici o regulă logică nu ne obligă să admitem o cauză primă, oricare ar putea fi aceasta.

O slăbiciune oarecum similară, deşi nu identică, apare şi în argumentul „din gradele de perfecţiune". Şi aici pare a fi implicat un salt inadmisibil de la succesiunea fiinţelor finite la infinitatea reală. Argumentul sună după cum urmează: de vreme ce lucrurile finite diferă unul de altul prin gradul lor de perfecţiune, sîntem obligaţi să conchidem că există o fiinţă care în acelaşi timp întrupează maximul conceptibil de perfecţiune şi căreia alte fiinţe îi datorează bunătatea lor finită. Argumentul pare, la prima vedere, deosebit de neconvingător: chiar dacă am şti cum să măsurăm şi să comparăm perfecţiunea relativă a lucrurilor, nu s-ar putea trage nici un fel de concluzii cu privire la existenţa necesară a ceva absolut perfect şi cu atît mai puţin la această perfecţiune infinită ca izvor al celei relative printr-un act de graţie sau de participare.

Nici argumentul teleologic nu pare a fi într-o situaţie mai bună, chiar dacă eroarea se află în premisa lui cvasiempirică şi nu atît în raţionamentul defectuos. El porneşte de la ordinea Naturii care e atît de evident dominată de o armonie finală, încît nu putem să nu percepem îndărătul ei spiritul puternic al unui organizator înţelept. Argumentul acesta, cîndva poate cel mai frecvent utilizat dintre toate pentru demonstrarea existenţei lui Dumnezeu în învăţătura creştină populară, pare a se baza pe un sofism remarcat în repetate rînduri de către critici şi pentru a cărui lămurire nu a fost nevoie să-i aştepte pe Darwin sau pe Monod. Se poate afirma că, într-adevăr, finalitatea e impusă mai curînd decît percepută în natura organică. Dacă afirmăm că iden-

tificăm un scop într-un obiect înseamnă că presupunem neapărat şi o auctorialitate conştientă, şi a deduce *ex gubernatione rerum* existenţa unui Guvernator înseamnă, strict vorbind, a lua drept adevărat ceea ce abia trebuie demonstrat: găsirea unui scop înseamnă găsirea unui autor, înaintea oricărui raţionament. Şi problema este că, în cadrul cercetării empirice, finalitatea, cu excepţia operelor a căror auctorialitate umană e cunoscută în prealabil, poate fi totdeauna contestată. Analogiile folosite în învăţătura creştină populară — „cînd vedem o hartă ştim că a fost nevoie de o minte care să o facă, deci e absurd să contestăm asta cînd e vorba de însuşi pămîntul reprezentat pe hartă!“ — sînt total neconvingătoare. Cînd vedem o hartă, ştim că s-a străduit să o facă o minte tocmai din cauză că în natură nu există hărţi şi topografia fizică reală a globului nostru nu oferă nici un fel de suport acestui gen de raţionament.

Cadrul explicativ darwinist de interpretare a fenomenelor organice poate apărea nesatisfăcător multor oameni de ştiinţă. Într-adevăr, o dată dus la ultimele sale consecinţe de către Jacques Monod, el ne frapează adesea prin caracterul său paradoxal: ne împotrivim în chip firesc ideii că întreaga evoluţie a creaturilor vii, inclusiv a propriei noastre specii, urmează a fi explicată printr-o incredibil de lungă serie de erori mecanice întîmplătoare în copierea codului genetic; în cadrul acestei scheme, existenţa rasei umane, chiar pornind de la condiţiile de viaţă iniţiale de pe pămînt, pare atît de fantastic de improbabilă, încît, pentru toate scopurile teoretice şi practice, putem s-o eliminăm fără grijă ca pe o imposibilitate. Şi totuşi împotrivirea noastră ar putea rezulta din incapacitatea noastră de a ne asimila corect regulile gîndirii probabilistice: ştim, în definitiv, că amestecarea mecanică a unui pachet de cărţi de joc

va produce totdeauna un aranjament cu o probabilitate extrem de mică şi nimeni nu ar risca nici un ban ca să parieze pe o ordine anumită a cincizeci şi două de cărţi amestecate la întîmplare, adică pe un eveniment avînd probabilitatea de $1 \div 1 \times 2 \times 3 \ldots 52$ (decît dacă trişează, desigur). Şi astfel, o minte ipotetică trăitoare în altă lume ar fi foarte îndreptăţită să refuze de a miza fie şi un ban pe o şansă de existenţă a speciei umane în sistemul solar. El ar pierde la urma urmelor, desigur, fiindcă se întîmplă să existăm, dar refuzul i-ar fi perfect raţional. În fiecare clipă se petrec evenimente extrem de improbabile şi nu e *a priori* mai inimaginabil că evoluţia vieţii s-ar datora hazardului pur decît că o ordine anume într-un pachet de cărţi ar rezulta din amestecarea mecanică. Dacă se va dovedi că undeva în univers trăiesc creaturi raţionale mai mult sau mai puţin asemănătoare cu noi înşine, pesemne întregul corp al gîndirii neodarwiniste va necesita o revizuire integrală, dar nici aşa nu putem vedea cum oare o asemenea revizuire ar putea stabili în mod concludent necesitatea unui ceasornicar divin.

— De ce oare nu se arată Dumnezeu? — Eşti vrednic de aşa ceva? — Da. — Eşti încrezut şi ca atare nevrednic. — Nu. — Atunci eşti nevrednic.

Blaise Pascal

Desigur, numeroşi mari fizicieni, contemplînd incredibil de complexa ordine a materiei, au simţit că nu pot rezista ideii unui Mare Matematician, că structura universului trebuie să-şi fi avut originea într-o minte anume şi că nu ne putem dispensa de ideea unui con-

structor. Dar un avocat al diavolului consecvent nu e deloc obligat să cedeze unor atare speculaţii. „Fizica este fără îndoială o lucrare a minţii“ — ar argumenta el — „dar e mintea dumitale, nu a lui Dumnezeu. Noi, rasa umană, am produs nu numai instrumentele de măsură, ci şi numerele, şi le-am produs în conformitate cu structura noastră biologică şi cu organele noastre de percepţie specifice. Nu avem nici o mărturie demnă de încredere că universul aşa cum este, indiferent de percepţiile noastre, conţine raporturi numerice; nu vom putea şti niciodată — ca o chestiune de principiu, nu din pricina unor deficienţe temporare în cunoaşterea noastră — cum contribuie aparatul nostru contingent de vedere, tact, reacţie şi manipulare a lucrurilor la imaginea lumii ce apare în cele din urmă din acţiunea corpurilor şi minţilor noastre. De fapt, ca să apreciem corect această contribuţie, ar însemna să ieşim din pielea noastră omenească, să scăpăm în primul rînd de această contribuţie. Nu e de neconceput ca universul să fie similar cu imaginea noastră despre el, nici ca spiritul lui Dumnezeu să plutească într-adevăr deasupra apelor. Dar dacă aşa stau lucrurile, nu o putem şti cît de cît cu certitudine, deoarece cunoaşterea noastră începe inevitabil cu percepţia noastră senzorială şi se întoarce la ea. Prin urmare, cunoaşterea noastră, oricît ar deveni ea de vastă, rămîne pentru totdeauna între parantezele poziţiei noastre contingente în lume, ale incapacităţii noastre fundamentale de a ne asigura un punct avantajos nonrelativ (în sens fizic, biologic, istoric) de observare a lumii. Universul aşa cum îl ştim este modul în care noi reacţionăm la ambianţa noastră, iar reacţiile noastre sînt determinate deopotrivă biologic şi cultural. Sîntem, desigur, pasibili să vedem anumite caracteristici în obiectele pe care le percepem tocmai pentru că aceste obiecte au fost modelate de către minţile noastre; ne

imaginăm, aşadar, că lumea, în sine şi de la sine, acţionează conform anumitor ecuaţii diferenţiale, că ea e construită pe raporturi cantitative bine definite şi e guvernată de scop. O iluzie naturală, dar nu mai puţin iluzie."

O asemenea critică ilustrată prin exemplul ipotetic de mai sus nu presupune în mod necesar un idealism pragmatic; ea arată însă că acest tip de idealism nu poate fi respins pe baza experienţei sau că încercările de a-l combate prin asemenea argumentări implică un cerc vicios; Kant şi Husserl sînt de acord asupra acestui punct.

Desigur, nimic din ştiinţă nu-l împiedică pe un fizician să creadă în Dumnezeu, iar credinţa lui îşi poate găsi o încurajare psihologică în reflecţiile despre complicata maşinărie a Naturii, dar aceasta nu-l îndreptăţeşte să-şi considere credinţa ca pe o ipoteză explicativă în înţelesul ştiinţific, necum ca pe o concluzie logică dintr-o teorie fizică. Ca să nu mai spunem că nici poziţia lui de fizician nu-l face mai calificat să abordeze problema lui Dumnezeu. În ultimă analiză, în cazul lui, nu mai puţin decît în cazul oricui altcuiva, totul e o chestiune de *Weltanschauung*, de preferinţă filozofică sau religioasă. Nimeni n-a auzit vreodată de comunicări despre existenţa lui Dumnezeu discutate în cadrul unor reuniuni de fizicieni, ceea ce e foarte firesc, întrucît ştiinţa nu oferă instrumente conceptuale pentru abordarea problemei.

Şi chiar dacă ar exista o cale legitimă din punct de vedere intelectual de la imaginea ştiinţifică a lumii către un Mare Calculator, acesta din urmă n-ar fi nicidecum Dumnezeul credinţei creştine (sau al oricărei alte credinţe religioase), un protector binevoitor care se preocupă de noi toţi şi de fiecare dintre noi separat. El ar

semăna mai degrabă cu o maşină de calcul uriaşă care ar lucra poate cu cea mai mare precizie, rămînînd însă perfect indiferentă faţă de destinul omenesc.

Acelaşi lucru se poate spune, în aceeaşi ordine de idei, şi despre toate cele cinci căi ale Sfîntului Toma. Chiar dacă am admite, eronat, valabilitatea lor logică, ele ni l-ar oferi pe Dumnezeul filozofilor, nu pe „Dumnezeul lui Avraam şi al lui Isaac". În conceptul de „prim motor", de primă cauză, de *maxime ens*, de o absolută perfecţiune, şi de conducător superior al universului nu există nimic care să atragă după sine calitatea unui curator patern care doreşte să ne salveze, să ne protejeze şi, în cele din urmă, să ne acorde ospitalitatea veşnică a împărăţiei Sale. Prin aceasta nu vrem să spunem că întrebările care-l impresoară pe Dumnezeul filozofilor sînt neinteresante sau nefondate pentru ceea ce înseamnă creştinismul sau oricare altă religie. Existenţa sau inexistenţa acestui Dumnezeu nu constituie o problemă în plan religios şi nici o preocupare stringentă pentru cei cu adevărat interesaţi de aceasta. Dumnezeul filozofilor e compatibil din punct de vedere logic atît cu noţiunea unui computer infinit cît şi cu imaginea unui părinte care îşi face griji pentru progenitura sa şi-i împărtăşeşte suferinţele, dar evident numai acesta din urmă e o persoană pe care credincioşii o pot venera; căreia i se pot ruga sau chiar împotriva căreia se pot revolta sau profera insulte. Corect e să adăugăm că Sfîntul Toma era foarte conştient de această distincţie şi nu pretindea că argumentele sale ne pot conduce la Marele Judecător care-i vorbise lui Moise din rugul în flăcări. El a realizat că miezul creştinismului stă în revelaţie şi nu ar fi rostit încîntătoarea absurditate datorată Părintelui Garasse, faimosul polemist iezuit şi adversar al lui Saint-Cyran, care a afirmat că dovezile existenţei lui Dumnezeu sînt atît de convingătoare, încît

parcă l-am vedea în faţa ochilor. M-aş hazarda chiar să presupun că pe Sfîntul Toma nu l-ar fi mulţumit nici expresia la fel de absurdă, deşi nu mai puţin delicioasă, de „teologie ştiinţifică" (sau mai curînd *wissenschaftliche Theologie*), utilizată uneori de unii profesori contemporani.

Totuşi, de vreme ce continuăm să încercăm a-l înţelege pe Dumnezeul filozofilor, sîntem datori să menţionăm două alte dovezi care, oricît de diferite ar putea fi una de cealaltă în construcţia lor logică, apelează deopotrivă la distincţia dintre „contingent" şi „necesar": demonstraţia finală a Sfîntului Toma şi argumentul ontologic al Sfîntului Anselm.

Cea dintîi se reduce în esenţă la următoarele: toate lucrurile finite, adică toate lucrurile pe care le putem percepe, sînt contingente, ceea ce înseamnă că ele ar putea sau nu să existe; altfel spus, în esenţa lor nu există nimic care le impune existenţa. Dacă e aşa, ele nu pot fi veşnice şi trebuie să existe neapărat o perioadă de timp cînd ele nu există. Prin urmare, întreaga mulţime a lucrurilor contingente, şi asta înseamnă lumea materiei şi a spiritelor ca totalitate, nu e de conceput că ar fi putut exista, dacă nu ar fi fost creată de către o cauză non-contingentă şi care există cu necesitate.

Argumentul acesta are o importanţă deosebită deoarece presupune o distincţie a cărei valabilitate e, justificabil, crucială pentru dilema „a fi sau a nu fi" a metafizicii; nu e şi cazul conceptelor utilizate în cele patru argumente tomiste menţionate anterior.

Evident, distincţia nu poate fi stabilită empiric, şi totdeauna, de la Hume încoace, empiriştii, în mod destul de consecvent, au tins să o respingă global (cu excepţia cazului cînd „necesitate" e concepută ca proprietate a propoziţiilor analitice). Nu încape nici o

Vrem să fim necesari, inevitabili, predestinaţi din eternitate. Toate religiile, aproape toate filozofiile, chiar şi o parte a ştiinţei stau mărturie efortului eroic şi neobosit al omenirii de a-şi nega disperat propria contingenţă.

Jacques Monod

îndoială că toate obiectele empirice sînt pieritoare şi putem chiar spune că nu multe generalizări de bun-simţ sînt mai puternic convingătoare decît aceasta. Conceptul metafizic de contingenţă nu implică însă coruptibilitatea fizică a unor aglomerări particulare de materie, ci coruptibilitatea lumii ca totalitate. Se presupune că un Absolut necesar şi independent ontologic este obligatoriu postulat de către natura non-necesară şi nesuficientă sieşi a Totalităţii materiale. Dar nici Totalitatea, nici autosuficienţa sau contingenţa sa nu sînt idei fundamentate empiric. Sfîntul Toma avea în vedere un univers finit în spaţiu şi, începînd din Antichitate (atît Democrit, cît şi Aristotel au afirmat-o), trecuse drept o certitudine că finitudinea spaţială şi temporală sînt cu necesitate cuplate şi, ca atare, o lume finită nu poate beneficia de eternitate. Calitatea contingenţei nu semnifică însă doar sau în primul rînd limitări fizice şi perisabilitate, ea se referă la însuşi faptul că esenţa şi existenţa unui lucru nu coincid, cu alte cuvinte că esenţa lui nu implică şi existenţa lui reală. Conceptul ar fi valabil şi în cazul ipotetic al unui lucru finit imuabil şi etern. Şi cînd spun că esenţa lui Dumnezeu implică existenţa Lui, teologii nu înţeleg de obicei o relaţie logică, ci una mai degrabă ontică; ceea ce ei încearcă să spună nu e că o dată ce ştim ce este Dumnezeu, ştim că El nu poate să nu

existe, ci mai degrabă că în realitate El nu poate să nu existe, sau că Dumnezeu, şi numai El, poate fi numit în chip adecvat Fiinţa fără însuşiri.

Pentru a şti în mod corect ce înseamnă a fi contingent în sens metafizic, trebuie să ştim ce înseamnă a fi non-contingent, să ştim, aşadar, ce este Dumnezeu. Conceptul de contingenţă depinde logic vorbind de contrariul său şi putem spune că argumentul *ex contingente et necessario* — nu altfel decît cele patru căi ale Sfîntului Toma — acţionează numai aparent de la creaturi către Dumnezeu. În fapt, el se desfăşoară exact invers: percepem contingenţa lucrurilor o dată ce ne e cunoscută existenţa lui Dumnezeu, iar nu înainte. Prin urmare, tradiţia lui Hume refuză să legitimeze noţiunea de contingenţă pe temeiul caracterului ei non-empiric: nu avem dreptul să spunem că lumea e contingentă sau că e necesară într-o accepţie teologică.

...Toate creaturile sînt un nimic absolut. Nu spun că ar fi cît de cît sau măcar ceva: ele sînt un *nimic* absolut. Cine nu are fiinţă asta este, nimic.

Magistrul Eckhart

E corect să adăugăm că tomiştii, cînd sînt confruntaţi cu obiecţiile logice la argumentele lor, recunosc uneori că acestea nu îndeplinesc poate exigenţele ştiinţei empirice, dar susţin că ele sînt cu toate acestea valabile din cauză că ei utilizează reguli metafizice de raţionament. Totuşi, răspunsul lor are puţine şanse să-l convertească pe un empirist. „Nu există decît o singură logică“, ar spune el, „şi regulile ei sînt universal admise

în cercetarea ştiinţifică. Valabilitatea argumentelor teologice nu e recunoscută în cadrul acestor reguli, asta este."

Un empirist nu va fi impresionat nici de faimosul raţionament cartezian. Descartes pretinde că el găseşte în propria sa minte conceptul de infinitate şi perfecţiune şi, de vreme ce mintea lui e vădit imperfectă şi limitată (o demonstrează însuşi actul de îndoială, dacă e cu adevărat nevoie de o dovadă), ea n-ar fi putut nicidecum făuri acest concept din propriile resurse. În consecinţă, ideea de fiinţă infinită a trebuit să fie implantată în mintea umană de către altă minte, mai puternică; ţinînd seama că efectul trebuie să fie corespunzător cauzei, un atare concept nu ar fi putut fi plăsmuit dacă nu l-ar fi răsădit acolo o minte infinită realmente existentă.

Empiriştii consideră că acest argument este eronat în două puncte. Însuşi conceptul de infinitate, aşa cum a arătat Hobbes, e o negativitate pură, un act de ataşare a unei particule de negaţie la idei finite; nimic în experienţa noastră nu-i corespunde şi nimic altceva nu sugerează că avem o idee înnăscută despre infinitate. În al doilea rînd, principiul conform căruia cauza trebuie să fie corespunzătoare efectului nu are o semnificaţie transparentă şi cu atît mai puţin ne poate încredinţa că ideea de infinitate din minţile noastre trebuie să fi fost produsă întîmplător de către un autor infinit real.

E, desigur, o anumită stîngăcie în argumentul lui Descartes şi în cadrul unui empirism riguros el riscă să apară la fel de puţin convingător ca şi demonstraţiile tomiste. Raţionamentul lui Descartes se deosebeşte de acela tomist prin faptul că nu evoluează de la Natură spre Dumnezeu; într-adevăr, în filozofia lui nu e luat în considerare nici un asemenea proces. Totuşi, la fel ca scolasticii pe care-i dispreţuia, el a încercat să desco-

pere în interiorul lumii finite (aceea a unei minţi finite, nu a unor lucruri fizice finite) un fir care să conducă ferm, sau chiar irezistibil, la infinitate.

Reiese, aşadar, că atît dovezile tomiste tradiţionale, cît şi raţionamentul „psihologic“ cartezian cad inevitabil pradă criticii lui Hume: nu există un drum sigur din punct de vedere logic de la lumea finită la infinitate.

Să reflectăm o clipă asupra valabilităţii acestei obiecţii în care se concentrează toate atacurile raţionaliste împotriva „teologiei naturale“.

În viaţa zilnică, în mînuirea practică a lucrurilor, în activitatea ştiinţifică, toţi gîndim conform aceloraşi reguli logice, deductive şi probabilistice, indiferent dacă sîntem sau nu capabili să le formulăm clar şi să le codificăm, şi se pare că întotdeauna aşa am făcut. Aceste reguli de fapt nu furnizează unelte care să ne dea posibilitatea de a realiza un salt miraculos de la datele empirice, oricît de numeroase, la infinitate. Infinitatea, spune tradiţia empiristă, nu are echivalent în experienţă. Aşa şi este. Dar nici ideea de finitudine nu are. Noi nu percepem lucrurile ca finite, dacă nu avem în minte ideea atributului contrar, adică acela de infinitate. Cele două noţiuni sînt mutual dependente în sensul că nici una dintre ele nu e inteligibilă fără o referire la cealaltă; ca să admiţi asta nu e nevoie să fii structuralist. Chiar în ipoteza că ar exista ceva de genul unei percepţii preconceptuale, adică o percepţie în care noţiunile abstracte nu joacă nici un rol (dacă totuşi există, noi nu avem prin definiţie acces la ea), ea nu poate conţine calitatea de „a fi finit“; şi, istoric vorbind, nu cunoaştem nici un concept de finitudine anterior celui de infinitate. Descartes, Spinoza, ocazional Hegel şi deseori autorii panteişti au susţinut, împotriva empiriştilor, că infinitatea este logic anterioară în sensul că noi gîndim lucrurile finite ca limitaţii sau „negaţii“ ale infinităţii (*omnis*

determinatio est negatio) mai degrabă decît infinitatea ca pe o extensie mentală sau negare a finitului. Aceasta e, fără îndoială, o problemă metafizică, nu una logică; din punct de vedere logic, fiecare termen al perechii se articulează pe celălalt şi astfel se obţine inteligibilitatea fiecăruia. A afirma prioritatea infinităţii e totuna cu a afirma contingenţa sau non-autosuficienţa lumii finite, şi întrebarea reală este: de unde provine această idee? Nici Descartes, nici Spinoza nu au putut, în cadrul conceptual al gîndirii lor, să accepte vreun argument cosmologic, vreo scară logică pornind de la obiectele vieţii zilnice, cu conexiunile lor cauzale, varietatea, ordinea lor intenţională etc., şi ducînd la făcătorul desăvîrşit al lumii. Gîndirea lor era însă clar stimulată de către sentimentul generalizat că lumea pe care o cunoaştem în interiorul limitat al experienţei noastre nu e de la sine înţeleasă sau chiar (într-un sens ce va fi discutat imediat) că e ireală, că însăşi prezenţa ei dă naştere întrebărilor „ce este?“ şi „de ce este?“

Acestea nu sînt întrebări ştiinţifice în sensul în care a fost folosit cuvîntul „ştiinţă“ în ultimele două secole. Dar din această recunoaştere nu rezultă nicidecum că ele sînt lipsite de sens, goale, absurde, prelogice ş.a.m.d.: epitafuri sub care s-au străduit să le îngroape avocaţii ideologiei scientiste. Atare întrebări şi îndeosebi cea mai fundamentală dintre ele, crucială atît pentru Leibniz cît şi pentru Heidegger — „de ce este ceva mai degrabă decît nimic?“ — sînt expresii a ceea ce în mod derutant este etichetat drept experienţă metafizică. Eticheta e derutantă în măsura în care cuvîntul „metafizic“ sugerează puternic o referinţă la o doctrină filozofică preconcepută, pe cînd în fapt asemenea doctrine sînt mai degrabă generate de acest tip de experienţă decît anterioare ei. Oamenii — şi nicidecum numai filozofii profesionişti — au deseori experienţe pe

care le descriu drept uimire în faţa faptului existenţei, înfiorare în faţa „Nimicului“, sesizare a irealităţii lumii sau simţămîntul că tot ceea ce este nepermanent trebuie justificat de ceea ce este indestructibil. Experienţele de acest fel nu sînt mistice în sensul strict al cuvîntului, adică nu sînt evenimente pe care oamenii le interpretează ca întîlniri directe cu Dumnezeu. Ele ar putea fi descrise mai curînd ca un simţămînt puternic că în faptul de a fi şi de a nu fi — în însuşi acest fapt şi nu numai în perceperea existenţei personale — este ceva neevident, alarmant, perplexant, straniu, uimitor, ceva ce sfidează obişnuitul, normele cotidiene de înţelegere. Asemenea simţăminte nu pot şi nu au nevoie să fie convertite în „probleme“ ştiinţifice; ele sînt exprimate, mai mult sau mai puţin grosolan, ca enigme metafizice. Nimic din ele nu serveşte pentru „a dovedi“ ceva, dacă „a dovedi“ îşi păstrează înţelesul pe care-l are de obicei în procedurile ştiinţifice. Într-adevăr, inserate ca verigi într-un lanţ de raţionamente, ele par de obicei sărace şi

---

... O parte a metafizicii gravitează, conştient sau nu, în jurul întrebării de ce există ceva: de ce există materia sau spiritele sau Dumnezeu mai degrabă decît nimic? Totuşi, această întrebare spune implicit că realitatea umple un vid, că dedesubtul existenţei este neantul, că în principiu nimic n-ar trebui să existe şi că avem prin urmare obligaţia să explicăm de ce există de fapt ceva. O asemenea preocupare e pură iluzie, deoarece ideea unui neant absolut are tot atîta înţeles ca şi ideea de cerc rotund.

Henri Bergson

---

neconvingătoare. Dar e o nesăbuinţă remarcabilă să le elimini, aşa cum fac deseori empiriştii, ca pe nişte erori generate de proasta folosinţă a cuvintelor sau supuse explicaţiei ca încălcări ale normelor semantice.

Atît experienţa metafizică (dacă ne menţinem la termenul acesta rău conceput) cît şi credinţa întemeiată pe revelaţie suferă o puternică degradare cînd sînt articulate în jargoanele speculaţiei filozofice şi teologice şi cînd filozofii încearcă să le vîre în forme care le simulează pe cele ale ştiinţelor naturale. Truda spiritului omenesc desfăşurată în lupta cu acest tip special de experienţă nu are nevoie să fie inclusă în sau confundată cu efortul uman de a prezice, explica şi manevra evenimente fizice. Cu toate acestea, ambele au ceva în comun: pretenţiile lor de adevăr. Vom discuta curînd această bază comună.

Speculaţiile metafizice născute din uimirea în faţa existenţei şi a non-existenţei, la fel ca şi afirmaţiile teologice care exprimă credinţa zidită pe revelaţie, sînt sortite să fie neconvingătoare pentru cei ce nu împărtăşesc acest gen de experienţă şi nici nu participă la tradiţia aceasta mitologică. Dar nu convingerea lor e punctul capital. Oare Sfîntul Toma a încercat cu adevărat să-i convingă pe atei (puţini şi dispersaţi în zilele acelea) că Dumnezeu există? Oare Descartes, chiar dacă ateii nu mai erau atît de rari în secolul al XVII-lea ca în al XIII-lea? Avem motive să ne îndoim. Primul a încercat să-şi şlefuiască aparatul conceptual disponibil în scopul de a-şi transpune credinţa în limbaj aristotelic; cel de-al doilea şi-a prelucrat experienţa proprie despre irealitatea lumii, a cărei realitate dorea să o restaureze pe singurul drum posibil, deşi ocolit, drum care duce de la propria conştiinţă de sine la Dumnezeu şi de acolo la Natură. Descartes n-a găsit urme ale lui Dumnezeu în mecanismul fizic al universului, necum în bogăţia for-

melor sale de viaţă (şi viaţa nu reprezenta pentru el decît un caz particular al acţiunii legilor mecanice); el a trăit o experienţă în care non-existenţa lumii i-a apărut ca o posibilitate distinctă. Sfîntul Toma a contemplat o lume care abunda în semne ale lui Dumnezeu: el le vedea în lumina moştenirii sale spirituale. În pofida structurii logice extrem de neasemănătoare a argumentelor lor respective, amîndoi au perceput imposibilitatea unei lumi forţate să regreseze în sine (fără a mai conta că, istoriceşte, cartezianismul a fost unul din izvoarele majore ale ateismului modern).

Ei nu au produs „dovezi“ în înţelesul modern. Nu există nici o dovadă că, plecînd de la „totul“ sau „nimic“ şi arătînd că „tot“ ce cunoaştem din experienţă este de fapt nimic dacă presupunem că e totul.

Cu alte cuvinte, atîta timp cît respectăm rigoarea logică acceptabilă în cercetarea ştiinţifică, în lume nu există urme ale lui Dumnezeu detectabile mai presus de orice îndoială, nimic identificabil cu certitudine ca

---

Dumnezeu l-a mai făcut pe om după chipul şi asemănarea sa şi în privinţa intelectului: căci în acesta se află chipul lui Dumnezeu. Iată motivul pentru care intelectul nu poate fi înţeles nici chiar de el însuşi, deoarece într-însul se află chipul lui Dumnezeu.

Sfîntul Augustin

---

semne ale Lui. Aceasta ar putea reieşi mai clar dacă am pune următoarea întrebare: să presupunem că Dumnezeu, exasperat de incredulitatea noastră tot mai răspîndită, se decide să furnizeze rasei umane dovezi irecuzabile ale existenţei Sale, fără a folosi însă nici o

> **Astfel, divinitatea este fără formă şi nume. Deşi îi atribuim nume, ele nu trebuie luate în înţelesul lor strict; cînd îl numim Unul, Binele, Spiritul, Fiinţa, Tatăl, Dumnezeu, Creatorul, Domnul, noi nu-i punem un nume... El nu poate fi înţeles prin cunoaştere, care se întemeiază pe adevăruri prealabil cunoscute, în timp ce nimic nu poate preceda ceea ce există în sine. Rămîne ca Necunoscutul să fie perceput prin harul dumnezeiesc şi prin Cuvîntul ce purcede dintr-însul.**
>
> Sfîntul Clement Alexandrinul

constrîngere mintală, adică fără a ne inculca în minte irezistibilul har al credinţei (ceea ce El poate face şi chiar face potrivit teologiei calviniste, dar nu şi celei catolice). El va săvîrşi un act pe care orice minte raţională şi structurată ştiinţific ar fi obligată să-l interpreteze inechivoc ca pe un semn al Său. Ce ar putea face El? Ce soi de miracole extraordinare ar putea El face în care orice om cu mintea întreagă să-I poată vedea mîna? E lesne să ne dăm seama că El n-ar putea face nimica de acest fel. Un sceptic bine antrenat, chiar dacă ar vedea cu ochii lui toate minunile relatate în *Legenda aurită* a lui Iacob din Voragine, tot ar rămîne impasibil în necredinţa sa. Ar putea afirma oricînd că orice explicaţie naturală, oricît de neverosimilă, a presupuselor miracole e mai verosimilă, în definitiv, decît o explicaţie în termeni de intervenţii dumnezeieşti. Aceasta e o *quaestio iuris*, nu *facti*: problema nu e că unii sceptici inveteraţi ar putea, de fapt, să-şi întoarcă privirile de la o evidenţă irezistibilă, ci că ei ar avea întru totul dreptul de a o face în termenii modelelor intelectuale ale cunoaşterii moderne

care pur şi simplu nu poate asimila un asemenea eveniment ca pe un „miracol". Prin urmare, eşti obligat, în termenii acestui mod de gîndire, să admiţi că orice explicaţie bazată pe cauze „naturale", oricît ar fi ea de neplauzibilă, e mai bună decît una supranaturală. (Spinoza nu a negat adevărul faptic al relatării despre felul în care evreii au traversat Marea Roşie, dar credea sau pretindea a crede că un vînt extrem de puternic, provocat de un lanţ natural de evenimente, ar fi putut despărţi apele, deschizîndu-le astfel drum fugarilor.)

Astfel, Dumnezeu e incapabil să producă vreo mărturie empirică în sprijinul existenţei Sale şi care să pară irecuzabilă sau măcar foarte plauzibilă în termeni ştiinţifici; afirmaţia aceasta nu înseamnă nicidecum o restrîngere a omnipotenţei Sale, deoarece, pentru a depăşi dificultatea, El ar trebui să săvîrşească mai degrabă un miracol logic decît unul fizic, iar incapacitatea Sa de a o face e compatibilă cu sau chiar inclusă în natura însăşi a omnipotenţei (am discutat problema aceasta ceva mai sus). El ar putea impune, desigur, credinţă oamenilor, acţionînd direct asupra sufletelor lor, dar în ipoteza că el urmează o linie netotalitară în materie de credinţă şi interzice folosirea coerciţiei mintale direct, El nu poate înfrînge rezistenţa justificată a unui sceptic consecvent.

Pe de altă parte, un sceptic este el însuşi incapabil să zdrobească obstinaţia unui credincios consecvent, şi aceasta e tot *quaestio iuris*, nu *facti*. Credinciosul are tot dreptul de a fi incorijibil şi insensibil la argumentele scepticului. El vede semnele prezenţei lui Dumnezeu în viaţa sa şi-n vieţile altor oameni, în evenimente istorice, în ordinea naturală, şi e gata să admită că credinţa îi precedă actele de descifrare a acestor semne, şi nu invers. Cu alte cuvinte, el recunoaşte că credinţa lui e credinţă, mai curînd decît rezultatul unei examinări

ştiinţifice a mărturiei. El s-ar putea referi la un tip special de experienţă sau de iluminare, a cărei valabilitate scepticul refuză să o recunoască.

„Certitudinea mea“ spune el, „departe de a fi un mănunchi de credinţe gratuit acceptate, e profund înrădăcinată într-o percepţie care produce o imagine coerentă a lumii. Toţi oamenii care împărtăşesc o experienţă similară se înţeleg unii pe alţii fără dificultate şi, dacă dumneata refuzi să le admiţi mărturia, explicaţia este că îţi lipseşte facultatea corespunzătoare sau mai degrabă îţi lipseşte voinţa de-a o dobîndi. Oamenii cu auz normal pot comunica într-un limbaj perfect inteligibil despre subiecte privitoare la muzică, dar o persoană surdă din naştere le-ar găsi vorbele fără noimă.“

„Analogia nu e potrivită“, replică scepticul. „În opinia dumitale, credinţa e de cea mai mare importanţă pentru modul în care Dumnezeu îşi guvernează supuşii umani. Atunci de ce oare le-ar dărui această facultate deosebită unora, iar altora le-ar refuza-o? De ce oare eu sînt incapabil să văd ceea ce pretinzi dumneata că vezi?“

„Poţi“, i-o întoarce credinciosul, „dacă doreşti. Nu există credinţă obligatorie în tranzacţiile lui Dumnezeu cu oamenii, doar încurajare. Asta e în ultimă analiză o chestiune de voinţă, nu atît de efort cognitiv.“

„Atunci admiţi că nu mă poţi convinge?“

„Aşa e. Nu pot.“

„Dar pretinzi că credinţa dumitale are o valoare cognitivă, susţii că posezi un adevăr care mie îmi e inaccesibil. Prin urmare, poziţia dumitale se autosubminează, dacă n-ai mijloace să mă convingi pe temeiuri cognitive.“

„Depinde de ceea ce se înţelege prin temeiuri cognitive. Cum defineşti actele intelectuale ce duc la cîştiguri pe care le accepţi ca valabile din punct de vedere cognitiv?“

„Acele acte sînt definite în demersuri ştiinţifice. Desigur, s-au purtat discuţii îndelungate tocmai despre modul de a defini ce e sau nu e justificat în ştiinţa empirică, şi subzistă numeroase puncte litigioase. Şi totuşi, în majoritatea cazurilor, oamenii de ştiinţă sînt capabili să comunice şi să aprecieze valabilitatea muncii lor şi în mod normal ei sînt de acord că există o zonă vastă de speculaţie căreia nu merită să-i acorde atenţie, din cauză că nimica din zona asta nu le poate nici foarte vag satisface standardele, oricît ar fi ele de imprecis definite. Aşadar, ei nu discută despre problema miracolelor, despre îngeri, despre Dumnezeu."

„Dar ce m-ar putea oare convinge că criteriile aplicate în cercetarea ştiinţifică modernă sînt totodată criterii care disting între ceea ce are sau nu valoare cognitivă, nemaivorbind de ceea ce este sau nu este semnificativ?"

„E uşor de răspuns. Metoda ştiinţifică poate prezice ceea ce se va întîmpla. De exemplu, dacă folosesc o forţă bine definită ca să arunc un corp bine definit în condiţii gravitaţionale bine definite, pot calcula factorii relevanţi şi demonstra corectitudinea predicţiei. Pot prevedea cînd va avea loc o eclipsă de soare şi-ţi pot spune ce şansă de cîştig ai la o masă de joc. Metodele sînt, fireşte, mai sigure în unele domenii şi mai puţin sigure în altele, şi ştim şi de ce; condiţiile realizării ştiinţifice sînt însă suficient de clare, în ciuda tuturor disputelor filozofice despre verificabilitate şi falsificabilitate. Nu-ţi poţi folosi în acelaşi fel calificarea în teologie ca să prezici, să faci, să calculezi, să explici. Cele mai măreţe temple au fost construite pe baza calculelor, nu a rugăciunilor inginerilor, altminteri ele n-ar fi fost niciodată înălţate ori s-ar fi năruit."

„Eşti total în afara chestiunii" — este răspunsul credinciosului. „Nimeni nu pretinde că credinţa ar putea înlocui cunoaşterea ştiinţifică sau că te poţi ruga în loc

să munceşti, obţinînd aceleaşi rezultate; într-adevăr, creştinismul a declarat explicit că o asemenea iluzie este nepermisă. Întrebarea mea era pe ce baze anume afirmi, aşa cum o faci în mod clar, că ceea ce ştim se reduce la ceea ce putem justifica în termenii unor metode acceptabile în ştiinţa modernă, indiferent cît de exact sau inexact definite?"

„Păi tocmai pe temeiul că metodele ştiinţifice se dovedesc a fi sigure în materie de prezicere a evenimentelor şi că pot fi aplicate practic cu succes considerabil, ceea ce credinţele religioase nu pot pretinde că ar face."

„Ne învîrtim în jurul cozii. Eu întreb de unde provine acest concept de cunoaştere sau de valoare cognitivă. Pe ce bază excluzi o cunoaştere care nu răspunde acestor exigenţe?"

„S-ar putea să nu avem raţiuni absolute, dar vedem că fiecare poate fi convins în cele din urmă despre adevărul ştiinţific, din cauză că s-a ajuns la un larg consens cu privire la criteriile de valabilitate. Nu la fel stau lucrurile în problemele religioase. Nu mă poţi convinge să-ţi accept credinţele, noi însă ne putem convinge unul pe altul în chestiuni pasibile de soluţionare prin metode ştiinţifice."

„De acord, dar nici dumneata nu mă poţi convinge pe mine în privinţa premisei dumitale de bază: dreptul exclusiv pe care-l au criteriile dumitale de a defini ce e cunoaşterea."

„Chiar dacă nu pot, aceste criterii sînt universal acceptate, pe cînd în problemele religioase — care, o susţin în continuare, nici nu sînt probleme — nu există o metodă comun acceptată de apreciere şi rezolvare a punctelor în discuţie."

„Totul se reduce, aşadar, la existenţa unei opinii majoritare sau a unui *consensus omnium*?"

„Fie şi-aşa, nu mă deranjează deloc."

Rezultatul controversei nu e total inutil. Credinciosul şi scepticul nu găsesc o cale de a se convinge unul pe altul, iar incapacitatea sau încăpăţînarea lor arată că deciziile lor epistemologice respective sînt ireductibil diferite şi fără perspectiva unui arbitru suprem. Că nici un criteriu de valabilitate nu poate fi stabilit fără un cerc vicios este, desigur, un motiv filozofic banal de la Sextus Empiricus încoace, fără însă ca vechimea acestui motiv să reuşească a-l demonetiza. În fapt, scepticul prezent în dialogul de mai sus e numai pe jumătate sceptic: el e mai degrabă un adept al filozofiei scientiste. Nu e sceptic în ce priveşte legitimitatea criteriilor folosite în cercetările ştiinţifice, pur şi simplu nu-l interesează justificarea lor supremă sau o posibilă *petitio principii* atîta timp cît ele se dovedesc izbutite, iar aceasta înseamnă atîta timp cît corpul ştiinţei continuă să lucreze în scopul pentru a cărui atingere şi-a făcut apariţia şi lucrează în civilizaţia noastră. Dacă acesta e unicul scop şi, mai ales, dacă acest scop a rămas neschimbat de-a lungul întregii istorii a ştiinţei, iată o problemă extrem de controversabilă şi care depăşeşte cadrul discuţiei de faţă. Lăsînd-o la o parte, putem totuşi întreba: trebuie oare să credem că ştiinţa îşi îndeplineşte cu adevărat misiunea şi că aceasta îi constituie fundamentul valabilităţii cognitive? Trebuie doar să fie ca să fie valabilă? Dacă admitem acest principiu (hegelian mai degrabă decît ştiinţific, şi oarecum disperat), nu vedem de ce nu ar fi aplicabil şi credinţelor religioase. Pînă una alta tocmai asta contestă semi-scepticul din dialogul de mai sus. El susţine pretenţia de adevăr în cadrul ştiinţei, dar nu şi în cadrul credinţelor întemeiate fie pe experienţa specială a sacrului, fie pe autoritatea unei tradiţii mitologice. Prin urmare, ca să ieşim din acest impas, trebuie

să facem faţă celei mai fundamentale şi celei mai vechi întrebări ale filozofiei: ce fundament posibil are orice pretenţie de adevăr?

Voi încerca să susţin următoarea aserţiune cvasicarteziană: faimosul dicton al lui Dostoievski, „Dacă nu există Dumnezeu, totul este permis", e valabil nu numai ca regulă morală (voi discuta acest punct ceva mai tîrziu), dar şi ca un principiu epistemologic. Aceasta înseamnă că utilizarea legitimă a conceptului de „adevăr" sau credinţa că „adevărul" poate fi chiar justificabil prezis de către cunoaşterea noastră sînt posibile numai în ipoteza unui Spirit absolut.

Pretenţia aceasta nu e cîtuşi de puţin nouă. Ea poate fi numită cvasicarteziană în măsura în care preia miezul ipotezei lui Descartes despre un impostor diavolesc şi afirmaţia sa potrivit căreia perfecţiunea unei fiinţe absolute e o condiţie a adevărului. Cu toate acestea, argumentul nu e cartezian.

Mă voi opri la noţiunea semantică de „adevărat" fără a discuta teza lui Heidegger potrivit căreia o propoziţie nu e cu necesitate sau în principal „locul" adevărului (cu alte cuvinte, că nu există motive de a restrînge predicţia adevărului numai la propoziţii). Nu există un sens „autentic" al „adevărului" pe care îl putem dezvălui în etimologia cuvîntului grecesc şi confrunta cu sensul presupus deformat pe care l-a căpătat conceptul în latină şi în alte limbi. Desigur, nimic nu ne împiedică să folosim conceptul metafizic (spre deosebire de cel epistemologic) în conformitate cu tradiţia scolastică, spinozistă sau hegeliană, fără ca totuşi să putem afirma că acesta e singurul concept autentic sau admisibil, chiar dacă în fapt el concordă cu o uzanţă lingvistică uitată sau pe jumătate uitată.

Conceptul semantic curent de adevăr e transcendental în sensul timpuriu husserlian (nu în cel scolastic);

Ceea ce gîndim şi spunem este adevărat sau fals în funcţie de ceea ce este sau nu lucrul. Cînd însă cauza şi regula lucrurilor este intelectul, adevărul constă în conformitatea lucrului cu intelectul. Opera unui artist, bunăoară, se spune că e adevărată cînd este conformă artei sale. Or, toate lucrările suferă aceeaşi relaţie cu legea căreia i se supun ca şi operele de artă faţă de arta însăşi. Justiţia lui Dumnezeu e numită prin urmare în mod corect adevăr, deoarece ea hotărăşte ordinea lucrurilor în conformitate cu înţelepciunea lui, care este legea ei. Noi înşine vorbim în acelaşi sens despre adevărul justiţiei.

Sfîntul Toma din Aquino

cu alte cuvinte, atribuind unui enunţ proprietatea de adevăr, presupunem că ceva este aşa cum se formulează în enunţ şi că aşa este indiferent dacă enunţul a fost sau nu ori va fi sau nu făcut vreodată, indiferent dacă adevărul lui este sau nu ori va fi sau nu confirmat vreodată; ceea ce e adevărat este aşa indiferent dacă ştim sau nu ori vom şti sau nu că e adevărat, indiferent dacă gîndim despre el sau nu, indiferent dacă existăm sau nu, indiferent dacă vor apărea sau nu, acum sau vreodată, acte cognitive.

De-a lungul întregii istorii a scepticismului şi a empirismului, legitimitatea acestui concept a fost pusă sub semnul întrebării. S-a subliniat în repetate rînduri că semnele prin care recunoaştem adevărul şi falsitatea sînt guvernate de reguli normative ce pretind la rîndul

lor o justificare; aceste reguli nu pot fi deduse din materialul empiric care, tocmai de-aceea, e supus examinării epistemologice. Prin urmare, cînd definim o noţiune operativă de adevăr sîntem puşi în faţa unei alegeri neplăcute: fie o regresiune infinită, fie o decizie discreţionară, iar în acest din urmă caz totul e într-adevăr permis. În consecinţă, o epistemologie empirică întemeiată pe investigaţia psihologică sau fiziologică e, în principiu şi nu numai accidental, „de neconceput"; strict vorbind, ea este o absurditate.

Expresia „decizie discreţionară" se referă la situaţia logică, nu la cea istorică. Nu e imposibil să explicăm în termeni istorici şi cauzali procesul prin care s-au elaborat şi codificat sub forma logicii probabilistice criteriile valabilităţii cognitive. Totuşi, asemenea decizii sînt discreţionare în sensul că nici una nu poate fi justificată fără un cerc vicios.

Şi astfel, cînd invocăm eficacitatea ştiinţei în scopul de a-i legitima criteriile de valabilitate mai mult sau mai puţin codificate, apelul nostru nu are nici o relevanţă epistemologică şi lasă intacte toate argumentele sceptice despre instabilitatea fundamentală a tuturor criteriilor de adevăr, chiar dacă dăm deoparte bine cunoscutele dificultăţi de a defini adecvat principiul verificabilităţii şi ne declarăm satisfăcuţi cu liniile generale ale empirismului ştiinţific. Nu există motive transcendentale sau logic obligatorii pentru a lua eficacitatea cunoaşterii (puterea ei predictivă şi aplicabilitatea practică) drept o marcă a adevărului în sensul menţionat adineauri. Putem desigur defini adevărul prin referirea la criteriile eficacităţii; o atare definiţie nu e autocontradictorie şi nu duce la o regresiune infinită, fiind cu toate acestea arbitrară; acceptarea ei necesită un act de credinţă şi prin urmare principiul *credo ut intelligam* acţionează asupra întregului cîmp al cunoaşterii; aceasta echiva-

lează cu recunoaşterea că sîntem incapabili să producem un absolut epistemologic sau că inteligenţa noastră e finită: o descoperire care nu prea zdruncină lumea.

Această descoperire are prea puţin de-a face cu necesităţile şi cu dezvoltarea ştiinţei, care pretinde norme de acceptabilitate şi nu de adevăr în sensul transcendental. Uneori, în momente de criză, cînd fundalul metafizic sau antimetafizic îi este revelat brusc, ştiinţa caută o autojustificare filozofică, dar, din punct de vedere logic, ea nu e nevoită să presupună totuşi că ceea ce e acceptabil conform criteriilor sale trebuie să fie şi adevărat. Dacă acest ultim predicat e eliminat sau dat uitării, eficacitatea cunoaşterii empirice nu e alterată din acest motiv. Şi dacă cineva contestă legitimitatea criteriilor de acceptabilitate general admise, el nu poate fi convins că greşeşte prin nici unul dintre argumentele logic convingătoare. Pe scurt, atît un nihilism epistemologic cît şi o permisivitate neîngrădită sînt empiric invincibile.

Printre argumentele folosite de obicei împotriva acestui raţionament sceptic cel mai important e următorul: un punct de vedere sceptic nu poate fi susţinut în mod consecvent; cînd un sceptic spune că „nimic nu e adevărat“ el înţelege că „e adevărat că nimic nu e adevărat“; astfel, poziţia sa e autosubminantă ca urmare a acestei contradicţii inevitabile. E cazul tînărului Husserl.

Acest contraargument nu e deloc convingător. Un sceptic nu se simte nicidecum obligat să spună „e adevărat că nimic nu e adevărat“. Se poate mulţumi foarte bine cu susţinerea că predicatul „adevărat“ e inutil şi folosirea lui nejustificabilă. El respinge pur şi simplu ecuaţia care stabileşte că propoziţia „soarele străluceşte“ e echivalentă cu propoziţia „e adevărat că soarele străluceşte“. Dacă e consecvent, el trebuie să

respingă ispita de-a atribui cuvintelor sale orice valoare de adevăr sau semnificaţie cognitivă. Poziţia sa este că în actele de vorbire nu sînt implicate pretenţii de adevăr. Vorbirea constă în acţiuni practice prin care oamenii încearcă să cîştige sau să evite ceva. A persistat, desigur, o obişnuinţă de lungă durată de-a înzestra aceste acţiuni cu valori adiţionale de adevăr şi falsitate, dar longevitatea acestei obişnuinţe nu-i conferă totuşi mai multă legitimitate. Iar întrebarea „de ce oare unele dintre aceste acte se dovedesc a fi eficace din punct de vedere practic, în timp ce altele duc la eşec?“ nu poate primi nici un răspuns dacă implică vreo corespondenţă metafizică între conţinutul actelor noastre de vorbire şi lumea în sine.

Prin urmare, poziţia scepticului este că noi ar trebui să încetăm a ne frămînta cum să justificăm conceptul de adevăr, abandonînd în schimb cu totul investigaţia epistemologică, afară de cazul în care am putea găsi o cale de acces către un Absolut epistemologic: asta le era clar atît lui Descartes cît şi lui Husserl. După Kant, Husserl a pus în mişcare cea mai temerară şi cea mai adînc penetrantă sondă filozofică pentru a căuta izvorul unei certitudini supreme fără Dumnezeu; oricît de departe i-a avansat sapa de foraj descoperind straturile ascunse ale conştiinţei, ea n-a putut lucra încontinuu şi toate rezultatele au sfîrşit prin a fi expuse dubiului. Nu exista nici un temei ultim şi definitiv despre care să nu simţi nevoia de-a întreba „care îi e temeiul?“, nici un ultim chit legendar care să susţină turtureaua ce susţinea pămîntul. Nu s-a putut găsi nici un răspuns final întrebării „cum ştim că Eul transcendental e infailibil?“ Problema nu este mai marea dificultate de a imagina o „dovadă“ pentru existenţa Eului transcendental decît pentru cea a lui Dumnezeu, ci faptul că primul, neavînd statut ontologic propriu şi, ca atare, nici identitate

divină autofondatoare, nu poate fi, atîta cît se poate imagina, eliberat de contingenţa şi incertitudinea conştiinţei umane empirice. Admiţînd că există o asemenea intuiţie perfectă, originară şi primordială, nepoluată de către contingenţa psihologică, biologică şi istorică a spiritului uman, ea ar putea lua una din următoarele trei forme: un nou pseudonim pentru Dumnezeu (ceea ce Husserl, e limpede, nu doreşte), un punct de vedere pur şi absolut fără un subiect (ceea ce înseamnă un soi de rînjet fără o pisică) sau o proprietate descoperibilă a Eului psihologic care să împărtăşească failibilitatea acestuia din urmă. Poate că în pura imanenţă a unui Eu autocontemplativ e imaginabilă o intuiţie fără greş, dar în acest context pînă şi expresia „autocontemplativ“ pare improprie, ţinînd seama că noi nu putem imagina o conştiinţă care să se vadă pe sine însăşi fără intermediarul unei oglinzi; ar trebui să vorbim de autoidentitate, mai curînd decît de autocontemplaţie, şi dacă ar fi aşa, perfecţiunea cognitivă a unei asemenea conştiinţe nu ne-ar fi de nici un folos nouă muritorilor, deoarece orice ar încerca ea să ne comunice ar trece inevitabil prin mediul poluant al propriului nostru „Eu psihologic“ şi al vorbirii noastre, molipsindu-se astfel de contingenţa lor. Şi dacă în noi există ceva asemănător cu „scînteia lui Dumnezeu“ — în cuvintele Magistrului Eckhart — aceasta nu poate fi acolo fără Dumnezeu care subzistă indiferent de cunoaşterea noastră despre El. Încercarea lui Husserl de a descoperi o cărare către adevăr (adică infailibilitate) ocolindu-L în acelaşi timp pe Dumnezeu este, aşadar, la fel de nesigură ca toate celelalte strădanii filozofice asemănătoare; e zadarnic să porneşti la o vînătoare de certitudine ateistă şi deci e zadarnic să porneşti la vînătoare de adevăr *tout court*.

Aşa cum fluviile curgînd la vale îşi află casa
În ocean, lepădîndu-şi numele şi forma,
Aşa şi omul cunoscător, dezlegat de nume şi formă,
Se apropie de Persoana divină care e dincolo de orice dincolo.
Oricine îl cunoaşte cu adevărat pe supremul Brahman, cu adevărat
Devine Brahman.

Din: *Mundaka Upanishad*

Descartes, spre deosebire de Husserl, a fost conştient de această împrejurare. Şi totuşi, raţionamentul său cum că ne putem încrede în forţele noastre cognitive bizuindu-ne pe veridicitatea lui Dumnezeu e departe de a fi convingător, nu numai fiindcă argumentele lui pentru existenţa lui Dumnezeu sînt eronate, dar fiindcă presupunea că fiabilitatea percepţiei noastre şi a instrumentelor noastre logice se bazează pe perfecţiunea *morală* a lui Dumnezeu şi pe certitudinea consecutivă că El nu ne poate dezamăgi. Dar bunătatea şi omniscienţa lui Dumnezeu nu comportă cu necesitate ideea că El nu ne poate împinge niciodată în greşeală. S-ar putea să nu fie exclus *a priori* ca adevărul, ca să nu vorbim de adevărul integral, să fie dăunător creaturilor imperfecte şi că în unele cazuri s-ar putea să fie bine pentru noi să fim greşit informaţi. În orice caz, nu e nimic evident în legătură cu ipoteza că adevărul nu poate intra în conflict cu alte valori; ea ar trebui dovedită separat. Veridicitatea lui Dumnezeu, luată ca fundament pentru fiabilitatea cunoaşterii, acumulează în fapt noi dificultăţi: însăşi posibilitatea de eroare devine ininteligibilă şi propunerea lui Descartes ca noi să

punem răspunderea erorii în seama voinţei (deoarece eroarea nu poate fi inclusă în actele de cunoaştere, ci doar în acte de voinţă care afirmă ce motiv nu ne autorizează să afirmăm) pare slabă şi artificială.

Ideea carteziană poate fi însă făcută să apară mai solidă, dacă o reducem la o formă mai generală care spune: fără subiectul absolut, utilizarea predicatului „adevărat“ nu poate fi validată.

Aceasta nu înseamnă nicidecum că, presupunînd un subiect absolut, putem şti unde stă adevărul şi cum îl putem deosebi de eroare. Ceea ce avem în vedere e o întrebare logic prioritară; nu întrebăm care sînt criteriile adevărului, vrem să ştim ce anume presupune cu necesitate utilizarea legitimă a conceptului. Simpla cunoaştere a existenţei lui Dumnezeu nu ne spune ce este adevărat şi demonstrabil totodată, ea ne spune că ceva este.

Dacă argumentele scepticilor sînt valabile, ideea de adevăr e imposibil de apărat, de fapt chiar lipsită de sens. Ca să poată fi ceva adevărat, trebuie să existe un subiect care să nu poată greşi. Acest subiect trebuie să fie omniscient; nu putem concepe un subiect care să posede o cunoaştere fragmentară, dar să beneficieze în cadrul acesteia de o certitudine desăvîrşită. Nici un adevăr parţial nu poate vehicula o certitudine absolută decît dacă se raportează la întregul adevăr; altminteri, semnificaţia adevărului parţial trebuie să rămînă totdeauna în dubiu: posesorul unui adevăr parţial nu poate şti nici modul în care adevărul inaccesibil lui poate modifica sensul adevărului pe care l-a luat în stăpînire, nici care e sfera de valabilitate a acestuia din urmă.

Astfel, fără adevărul atotcuprinzător nu există unul fragmentar, iar adevărul atotcuprinzător presupune o inteligenţă omniscientă infinită. Numai ea ar putea realiza ceea ce aştepta Husserl de la un Eu transcendental.

În mintea omniscientă însă, prin definiţie, distincţia dinte subiect şi obiect e abrogată, întrucît cunoaşterea absolută implică o transparenţă desăvîrşită; cu alte cuvinte, un atare subiect trebuie să *fie* tot ceea ce ştie. În consecinţă, pentru el (sau pentru El) nu există adevăr în sensul în care e folosit cuvîntul în cunoaşterea umană, unde trebuie să rămînă mereu activă distincţia dintre percepător şi ceea ce e perceput. Asta e ceea ce afirmă metafizica creştină cînd spune că Dumnezeu, strict vorbind, nu cunoaşte adevărul, ci *este* adevăr şi că în El, efectiv, *esse et verum convertuntur* (trec peste întrebarea ce anume ar putea însemna aceeaşi aserţiune cînd e aplicată în mod derivativ la creaturi). Şi însăşi definiţia unei minţi omnisciente sugerează perfecta ei realitate: distincţia e abolită atît între ceea ce este şi ceea ce ar putea fi, cît şi între ceea ce a fost şi ceea ce va fi, altminteri ea s-ar cunoaşte pe sine şi ar cunoaşte lucrurile prin intermediul memoriei şi al anticipaţiei şi prin urmare nu ar mai fi adevărul atotcuprinzător.

...Căci în eternitate nu există nici ieri, nici mîine, există mai degrabă doar un Acum mereu prezent.

Magistrul Eckhart

Astfel, urmez formula carteziană în măsura în care ea afirmă că pretenţiile umane de adevăr sînt vide fără raportare la fiinţa divină. Prin aceasta nu se presupune nici o raportare la veridicitatea lui Dumnezeu, dar admit că predicatul „adevărat“ nu are nici un înţeles decît raportat la adevărul atotcuprinzător, care e echivalentul unei minţi absolute. Abordarea transcendentală este deocamdată justificată.

Argumentul nu are însă nimic de a face cu dovezile realităţii lui Dumnezeu: el nu poate nici consolida, nici slăbi vreunul dintre argumentele în favoarea existenţei. Scopul său nu e de a arăta că Dumnezeu există, ci de a expune dilema cu care sîntem pare-se confruntaţi cînd ne izbim de întrebarea privitoare la adevăr şi la însăşi posibilitatea unei epistemologii: fie Dumnezeu, fie un nihilism cognitiv, la mijloc nu-e nimic altceva.

Nicăieri în lume nu poate fi găsit Dumnezeu. El se sustrage prezenţei şi percepţiei corporalizate. Realitatea lui nu se află în spaţiu şi timp. Existenţa lui nu poate fi demonstrată. Realitatea lui, dacă există, trebuie să aibă un specific radical diferit de realitatea lumii. Din meditaţia despre Dumnezeu nu se dezvoltă nici o ştiinţă în sensul unei cunoaşteri universal valabile a lui Dumnezeu, nici o cunoaştere care să poată cerceta obiectul „Dumnezeu“. Căci pentru cunoaştere nu există Dumnezeu.

Karl Jaspers

Am încercat să demonstrez că Dumnezeu nu este şi nu poate fi o ipoteză empirică şi că nu există semne identificabile ale prezenţei Sale dacă termenul „ipoteză“ îşi păstrează sensul obişnuit. Prezenţa Sa nu poate explica nimic special — iarăşi în sensul uzual al cuvîntului „a explica“ — iar întrebarea „cum să explicăm totul?“ poate fi eliminată pe motiv că „totul“ nu e un concept ce poate fi construit în mod adecvat. Dacă lucrurile stau aşa sau nu e o chestiune de preferinţă filozofică: este plauzibil să susţinem că, o dată

ce „explicarea a tot ce există" e recunoscută ca sarcină posibilă, căutarea unei Fiinţe absolute devine intelectualiceşte ineluctabilă. Dar nu numai că nu există raţiuni obligatorii pentru a recunoaşte posibilitatea unei asemenea sarcini, ci, dimpotrivă, există puternice motive împotriva recunoaşterii ei înăuntrul cadrului conceptual al ştiinţei moderne. S-ar putea ca situaţia aceasta să nu-l deranjeze deloc pe credincios; totuşi, un credincios trebuie şi poate admite, în primul rînd, că interesul său depăşeşte hotarele legitimităţii aşa cum a fost ea definită, oricît de imprecis, în ştiinţă; în al doilea rînd, că, fie şi admiţînd forţa explicativă a unei Fiinţe absolute, ne-am afla foarte departe (pesemne infinit de departe) de Dumnezeul credincioşilor, prieten şi părinte; în al treilea rînd, că orice explicaţie ar fi în orice caz extrem de îndoielnică, date fiind dificultăţile în a face inteligibilă ideea de creaţie: peste hiatul dintre Fiinţa absolută şi mulţimea de lucruri finite încă nu ar putea fi aruncată o punte.

Există un mod de a căuta o cale intelectuală către Dumnezeu, care nu ar presupune nici un fel de ipoteze despre lumea finită; problema e aici de-a arăta că putem în mod consecvent să gîndim despre Dumnezeu, negîndu-i totodată existenţa. Această încercare e cunoscută sub numele de argument ontologic. El a provocat, pare-se, printre filozofi, de-a lungul secolelor, mai multe controverse decît oricare alt component al teologiei naturale. Motivul unei dezbateri atît de aprinse a fost, poate, faptul că oricine lua cunoştinţă de el pentru prima oară era de obicei frapat de sentimentul unei erori evidente şi totodată al unei dificultăţi iritante de a spune unde anume este eroarea.

Esenţa argumentului ontologic al Sfîntului Anselm este că Dumnezeu e o fiinţă deloc mai mare decît poate fi concepută; a presupune că Dumnezeu există numai în

mintea noastră, iar nu şi în realitate, ar însemna să afirmăm că El nu este cea mai mare fiinţă conceptibilă, din cauză că ceea ce există în realitate e mai mare decît ceea ce există numai în minte. Cu alte cuvinte, potrivit Sfîntului Anselm, oricine acceptă (şi toată lumea o face) acest concept de Dumnezeu şi-i neagă existenţa se contrazice pe sine însuşi, deoarece a nega existenţa reală a lui Dumnezeu înseamnă a respinge definiţia Lui drept cea mai desăvîrşită fiinţă ce poate fi concepută şi, ca atare, drept o fiinţă existentă.

... Acela care nu poate fi sesizat sau înţeles sau văzut se face el însuşi văzut, înţeles şi sesizat de către aceia care cred, ca să le poată da viaţă acelora ce-l sesizează şi-l văd prin credinţă... Adevărata viaţă vine din participarea întru Dumnezeu, iar a participa întru Dumnezeu înseamnă a-l cunoaşte pe el şi a te bucura de bunătatea sa.

Sfîntul Irineu

Principalul contraargument al criticilor poate fi rezumat spunînd că Sfîntul Anselm include existenţa în definiţia lui Dumnezeu şi apoi declară că e contradictoriu să admiţi definiţia proclamîndu-ţi totodată ateismul: ea este într-adevăr contradictorie, dar numai din cauza definiţiei ilicite; ai putea într-un mod asemănător să imaginezi o definiţie de genul „Pegas este un cal înaripat care există“ şi să susţii apoi pe această bază că Pegas e un animal real.

Problema e cu siguranţă mai puţin simplă decît lasă să se înţeleagă contraargumentul acesta. Sfîntul Anselm nu şi-ar fi aplicat raţionamentul la Pegas sau

la orice altceva în afara lui Dumnezeu tocmai pentru că nu poate fi gîndită decît o singură ființă *quo maius cogitari nequit.* El nu spune în acest context că esența lui Dumnezeu îi presupune existența, dar asta trebuie să fi avut în vedere cînd și-a specificat definiția. Nervul argumentului se află în ideea că noi nu putem gîndi despre Dumnezeu ca despre o entitate imaginară o dată ce știm ce înseamnă a fi Dumnezeu: și anume o ființă care nu poate să nu existe. Astfel argumentul ar putea fi pesemne reformulat, spunînd că dacă Dumnezeu este în definitiv conceptibil, El nu poate să nu existe. Astfel, *grosso modo,* abordează chestiunea un apărător contemporan cu noi al Sfîntului Anselm, Charles Hartshorne; în opinia sa, argumentul ontologic e perfect rezonabil dacă e reformulat sub forma unei judecăți ipotetice: „Dacă Dumnezeu e posibil, Dumnezeu e necesar."

Poate fi însă Dumnezeu conceput pe baza presupunerii că a-L concepe pe El înseamnă a admite că esența și existența Lui converg și astfel că El este o ființă necesară nu numai în sensul că se întîmplă să existe, etern și imuabil, ci în sensul că El e obligat să existe, fiind *causa sui,* astfel încît nonexistența Lui ar fi, așa zicînd, o contradicție ontică?

Se cuvine să adăugăm că poți în deplină consecvență să admiți conceptul de existență a lui Dumnezeu care Îi implică existența și să respingi argumentul ontologic: e ceea ce au făcut Sfîntul Toma și adepții săi, printre alții. Motivul pentru care tomiștii au opus rezistență argumentului a fost impresia că el ar fi înzestrat intelectul nostru failibil cu prea multă putere: noi *putem,* de fapt, să-L concepem pe Dumnezeu ca non-existent, spun tomiștii, nu fiindcă existența Lui nu e cu adevărat inclusă în esența Lui, ci din cauza slăbiciunii rațiunii noastre; pe scurt, sîntem atît de slabi de minte, încît

putem fi şi atei. Putem bănui, chiar dacă Sfîntul Toma nu o spune în atît de multe cuvinte, că raţionamentul Sfîntului Anselm dovedea un fel de hybris intelectual, o încredere inadmisibilă în capacitatea filozofiei; în termeni tomistici, singura cale către Dumnezeu accesibilă luminii naturale (adică diferită de revelaţie şi de darul rar al unirii mistice) pleacă de la imperfecţiunea şi nonautosuficienţa creaturilor, iar nu de la cunoaşterea de către noi a naturii lui Dumnezeu. Poate s-ar mai cuveni să spunem şi că pentru tomişti argumentul ontologic e adevărat, dar că numai Dumnezeu îi poate înţelege adevărul (ceea ce însă pare a ne duce într-o antinomie, în măsura în care un enunţ de forma „A e adevărat, dar numai Dumnezeu o ştie“ presupune că „eu ştiu că A e adevărat, dar nu pot şti că aşa este“. Astfel, conţinutul propoziţiei ar fi negat de actul rostirii ei, aşa cum s-ar întîmpla dacă ar fi să spunem „mi-e cu neputinţă să spun un singur cuvînt“ sau „sînt mut“). Argumentele tomiste arată o lume care are nevoie de Dumnezeu ca să fie ceea ce este, ele nu revelează natura impenetrabilă şi independentă a lui Dumnezeu.

Critica kantiană şi pozitivistă a argumentelor ontologice e mai radicală. Formula lui Kant potrivit căreia „existenţa nu este un predicat real“ presupune că nu e nici o deosebire între a spune „mă gîndesc la Dumnezeu“ şi „mă gîndesc la Dumnezeu care există“ decît dacă aceasta din urmă combină cele două enunţuri logic independente „mă gîndesc la Dumnezeu“ şi „Dumnezeu există“, în care caz ultima propoziţie necesită o justificare separată. Raţionamentul lui Anselm însă vrea să arate că într-un caz şi numai în unul enunţul „mă gîndesc la A“ e echivalent cu „mă gîndesc la A care există“, şi că acesta din urmă nu e echivalent cu „mă gîndesc că A există“, ci cu „cît timp mă gîndesc la A nu pot să gîndesc că A nu există“

Potrivit tradiţiei kantiene şi humeene eroarea argumentului ontologic constă în încercarea lui de a dovedi că judecata „Dumnezeu există“ e analitic adevărată, în timp ce nici o judecată nu poate fi deopotrivă analitic adevărată şi existenţială în conţinut. De ce nu?

Spre a discuta această chestiune în amănunt ar trebui să mă aventurez în cîmpul vast al îndelungatei controverse despre definiţia analicităţii. Nu mă simt competent să-mi asum această sarcină şi trec peste argumentele mai multor filozofi moderni potrivit cărora nici o judecată analitică nu poate fi valabilă decît dacă implică o presupoziţie existenţială (Poincaré şi Le Roy au pornit discuţia; au urmat Schlick şi Ajdukiewicz); dacă aceste argumente sînt solide, ele ar trebui să reclame o modificare a principiului deja menţionat, dar ele n-ar îndreptăţi legitimitatea conceptului de „existenţă necesară“ şi nici nu ar confirma temeinicia dovezii Sfîntului Anselm.

Putem totuşi căuta o *instantia crucis* şi pune întrebarea dacă există alt exemplu de judecată care să combine aceste două proprietăţi — incompatibile în termeni kantieni şi humeeni — altfel spus, care să fie analitică şi existenţială în conţinut. Un candidat pentru această himeră imposibilă este, bănuiesc, judecata „ceva există“. Raţiunea pentru care se poate spune că această judecată e analitică şi astfel „necesară“ este că negaţia ei „nimic nu există“ e nu numai falsă, ci şi ininteligibilă şi absurdă: într-adevăr, dacă e ceva absurd, ea este. Pe această bază putem susţine că „ceva există“ e echivalentă cu „cu necesitate ceva există“. Eşti tentat să echivalezi acest din urmă enunţ cu „ceva există cu necesitate“, ceea ce ar duce la pretenţia anselmiană: însăşi ideea de existenţă duce la concluzia că există o existenţă necesară. E drept însă că nu e permis, în termeni de logică modală, să inferezi „ceva există cu nece-

sitate" din „cu necesitate ceva există". Dacă o atare inferenţă este inadmisibilă, rezultă că putem în mod consecvent să o aprobăm pe cea din urmă şi să o negăm pe cea dintîi, că este, cu alte cuvinte, consecvent să spui „cu necesitate ceva există, dar nimica nu există cu necesitate".

Se pare că ne vedem acum obligaţi să ne întoarcem la problema contingenţei lumii; am putea fi incapabili să concepem „non-existenţa lumii", adică „neantul" total, şi să fim astfel îndreptăţiţi să credem că „cu necesitate ceva există", continuînd să susţinem totuşi că orice există, luat separat sau ca totalitate, e contingent. Nici un fel de reguli logice nu pot clarifica această chestiune. Un empirist s-ar crampona de teoria că conceptul de existenţă necesară e absurd, iar un metafizician ar putea stărui să spună că negarea empiristului implică o doctrină epistemologică nici pe departe evidentă, şi anume că toate criteriile valabilităţii cognitive sînt acelea care se întîmplă să fi fost elaborate în ştiinţa empirică modernă.

Lucrurile din Sub-Cerese se nasc din existenţă, existenţa se naşte din nonexistenţă.

Lao zi, *Dao De Jing*, trad. Dinu Luca

Empiristul poate merge mai departe. El poate afirma că însăşi utilizarea conceptului de existenţă în sens absolut e de nepermis şi că existenţa e o idee nu mai puţin ininteligibilă decît „neantul". Cînd spunem că un obiect există, înţelegem întotdeauna că el aparţine unei clase de obiecte sau pur şi simplu că manifestă proprietăţi bine definite; nu avem acces la existenţă în înţelesul metafizicienilor, adică în acela de contrariu al

„neantului“. Putem traduce fără nici un risc toate propoziţiile în care apar expresia „există“ sau negaţia ei într-un limbaj în care „este“ poate fi utilizat numai ca o copulă, şi atunci ne debarasăm de toate aparentele mistere metafizice; nu se poate spune că un cal are proprietatea existenţei, contrar lui Pegas care are proprietatea non-existenţei: ambele enunţuri sînt absurde, în afară de cazul cînd ele înseamnă respectiv „caii (în măsura în care sînt definiţi printr-un grup de proprietăţi) apar în experienţă“, „caii înaripaţi nu apar în experienţă“. Prin urmare, isprăvim nu numai cu aserţiunile privitoare la o existenţă necesară, dar şi cu propoziţiile de genul „ceva există“ sau „caii există“.

Aceasta e, fireşte o opţiune filozofică posibilă: un fenomenalism radical foarte apropiat de nihilismul ontologic al înţelepţilor budişti. Dacă un empirist are dreptul să-şi ducă astfel premisele pînă la capăt — şi eu unul cred că are —, atunci conceptele de existenţă şi neant, aflîndu-se pe acelaşi nivel de ininteligibilitate, sînt cu adevărat eliminate din cîmpul curiozităţii noastre legitime. Dacă, pe de altă parte, admitem legitimitatea acelor concepte, nimica nu ne mai apără de formidabila întrebare a lui Leibniz: de ce există ceva mai degrabă decît nimic? O dată ce o admitem şi o înfruntăm, Fiinţa necesară, Dumnezeul lui Anselm a cărui non-existenţă e de neconceput, iese la iveală ca o obligaţie intelectuală. Iarăşi, Dumnezeu, impus astfel spiritului nostru, apare simplu ca un biblic *sum qui sum*, nu ca Judecătorul şi Binefăcătorul creştin, dar acest Dumnezeu nu e totuşi nici doar un *figmentum rationis*.

Încă o dată, ne aflăm în faţa a două opţiuni ireconciliabile: *fie* punctul de vedere al fenomenalistului radical, un nihilism ontologic care elimină însăşi ideea de existenţă din societatea entităţilor inteligibile, *fie* recunoaşterea că întrebarea privitoare la existenţă duce la

existenţa necesară. În instrumentarul filozofic nu există principii „superioare“ îndeobşte acceptabile pentru a tranşa ciocnirea dintre aceste opţiuni (excepţie făcînd falsele apeluri la considerații morale etc.). În ochii fenomenalistului, metafizicianul e incapabil să-şi „dovedească“ susţinerea; în opinia metafizicianului, însuşi conceptul de „dovadă“, astfel restrîns, implică o opţiune filozofică pe care el nu e motivat să o preia. Amîndoi au dreptate în sensul că amîndoi iau o decizie logic arbitrară, cu deosebirea că fenomenalistul e de obicei mai puţin dispus să o recunoască.

3

Dumnezeul misticilor. Erosul în religie

Cuvintele „mistic“ şi „misticism“ sînt larg utilizate în diverse scopuri irelevante. Pe unele le putem înlătura fără nici un risc; nu are rost să ne frămîntăm în legătură cu modalităţile vag depreciative sau de-a dreptul neglijente în care e deseori folosit cuvîntul „mistic“ pentru a spune că ceva e de neînţeles, sau misterios, sau straniu, sau absurd, sau pur şi simplu religios. Totuşi, chiar şi cînd se are în vedere un înţeles mai precis, el nu are limite îndeobşte acceptate şi în privinţa aceasta nu se deosebeşte de toţi ceilalţi termeni religioşi şi filozofici. Într-o accepţie largă, adjectivul „mistic“ denotă orice experienţă pe care oamenii o interpretează ca aducîndu-i în contact direct cu o realitate spirituală non-umană, indiferent dacă se crede sau nu că e implicată prezenţa lui Dumnezeu. Potrivit cercetărilor recente, incidenţa acestui tip de experienţă e surprinzător de ridicată în rîndul unor oameni de diferite profesii, credinţe şi nivele de educaţie. Într-o accepţie mai restrînsă, o experienţă este mistică dacă persoana care o trăieşte se simte în contact direct cu Dumnezeu (indiferent dacă Dumnezeu e clar şi viu experiat ca o prezenţă personală sau mai curînd ca temeiul spiritual indefinibil al întregii existenţe). Acest contact e de obicei — cel puţin printre misticii creştini şi islamici — pătruns de cel mai intens sentiment de dragoste şi asociat fie cu o puternică dorinţă de a realiza o unire desăvîrşită cu El, de a-şi

dizolva propria personalitate în oceanul nemărginit al Divinului, fie cu simţămîntul că ai realizat în mod temporar această unire. „Misticismul“ se poate referi la întreaga arie acoperită de acest gen de experienţă sau la expresia ei literară sau pur şi simplu la o doctrină — testată personal ori nu — care presupune că o atare experienţă e deopotrivă posibilă şi autentică, nu numai într-un sens psihologic, ci şi în sensul că este realmente ceea ce pretinde a fi.

A vorbi despre viaţa mistică te obligă la o şi mai mare stîngăcie decît a vorbi despre Dumnezeu în termeni speculativi, şi majoritatea marilor mistici au insistat în repetate rînduri asupra inadecvării fără speranţă a limbajului pe care-l aveau la dispoziţie în încercarea de a descrie ceea ce trăiseră pe parcursul actelor lor de unire. Ei au vorbit, evident, despre Inefabil; adesea au recomandat tăcerea drept cea mai bună cale pentru apropierea de Dumnezeu şi şi-au violat recomandarea prin însuşi faptul rostirii ei.

Experienţa unirii mistice e un fenomen rar, se poate spune însă că ea alcătuieşte nucleul vieţii religioase. Oricît de neobişnuit şi oricît de inadecvat ne-ar fi transmisă în scris, e singura experienţă directă şi, în mintea misticului, absolut irezistibilă, a Eternului şi Infinitului ca atare. În această privinţă, ea poate fi comparată cu unele forme limitate ale experienţei religioase, precum sentimentul că Dumnezeu îţi ascultă rugăciunea sau îţi răspunde la ea, precum unele întîlniri cu inteligenţe neomeneşti, îngeri sau diavoli, sau precum simpla senzaţie a prezenţei divine. Numai în unirea mistică Dumnezeu, în loc de a fi doar conceput în termeni speculativi ca un temei veşnic, infinit şi viu al fiinţei, e cunoscut sau mai degrabă simţit ca atare printr-o „atingere“ directă. Această experienţă, deşi imposibil de transmis celorlalţi în calitatea ei originară, e

Şi sufletul vede, gustă şi experiază că Dumnezeu e mai aproape de el decît este el însuşi, că este în mai mare măsură Dumnezeu decît el însuşi şi că Îl posedă, dar nu ca pe un lucru şi nici cum se posedă pe sine însuşi, ci mai mult decît orice şi mai mult decît pe sine. Şi se conformează acestei lumini astfel încît bucuria, viaţa, voinţa, dragostea şi văzul lui sînt mai mult în Dumnezeu decît în el însuşi.

Benedict de Canfeld

decisivă pentru păstrarea în viaţă a moştenirii religioase a omenirii; ea e izvorul marilor religii şi e reflectată în cele mai importante documente literare ale istoriei religiilor.

Însăşi expresia „experienţa Eternului şi Infinitului" indică imposibilitatea fundamentală de a descrie adecvat unirea mistică: într-adevăr, cum oare pot Eternul şi Infinitul să fie „redate" în acte care nu implică nici o noţiune abstractă? Această experienţă e „directă" — cum ar fi percepţia senzorială, pipăitul sau gustul, în opoziţie cu înţelegerea conceptuală a divinului — şi totuşi nu e deloc senzorială: ar putea fi asociată, fără să aibă neapărat nevoie, cu viziuni şi alte percepţii senzoriale sau ar putea fi precedată de ele, dar marii mistici n-au acordat niciodată multă importanţă acestor fenomene secundare sau chiar le-au respins, văzînd în ele mai degrabă obstacole decît ajutoare pentru actele propriu-zise de dragoste unificatoare. Foarte adesea, ei au descris caracterul „experimental", nemijlocit, al acestor acte prin tot felul de expresii negative. Sufletul în starea de unire e gol atît de imagini cît şi de concepte abstracte, nu se gîndeşte la Dumnezeu şi nu încearcă

să-l sesizeze în categorii intelectuale, efort în orice caz deopotrivă inutil şi peste posibilităţile omeneşti. Nici un mistic nu a încercat să „dovedească“ existenţa lui Dumnezeu: pentru el, aşa ceva ar fi asemănător cu încercarea de a dovedi că mierea e dulce sau, poate, că apa e udă.

Nici un cititor lipsit de prejudecăţi nu poate să nu rămînă cu o impresie de extraordinară intensitate şi autenticitate din parcurgerea marilor texte mistice pe care ni le-au lăsat moştenire diferite civilizaţii şi diferite tradiţii religioase. Şi nu poate nici să nu observe, dincolo de varietatea culturală şi psihologică, uimitoarea persistenţă a anumitor teme de bază, ceea ce sugerează că avem de a face aici cu o experienţă umană rară, dar la fel de universală ca dragostea sau frica. Misticii, cu

---

Micul spaţiu dinlăuntrul inimii e la fel de mare ca universul acesta necuprins. Cerurile şi pămîntul sînt acolo, şi soarele, şi luna, şi stelele; focul şi fulgerul şi vînturile sînt acolo, şi tot ceea ce este acum, şi tot ceea ce nu e, căci întregul univers este în El şi El sălăşluieşte în inima noastră. ... Spiritul care se află în trup nu îmbătrîneşte şi nu moare, şi nimeni nu poate ucide vreodată Spiritul care e veşnic. Acesta e adevăratul palat al lui Brahman şi-n el sălăşluieşte toată dragostea din univers. El este Atman, Spiritul pur, mai presus de tristeţe, bătrîneţe şi moarte, mai presus de rău şi de foame şi de sete. El este Atman, a cărui dragoste e Adevărul, ale cărui cugetări sînt Adevărul.

Din: *Chandogya Upanishad*

---

toate că limbajul lor e mai curînd liric decît speculativ, îşi caută uneltele de exprimare în propria lor tradiţie religioasă şi literară. Dar ceea ce au în comun e destul de vast ca să ne facă să credem că în viaţa religioasă există, poate, un miez imuabil. Tradiţia orientală tinde, fireşte, să accentueze mai puternic procesul prin care sufletul e topit sau dizolvat în oceanul nemărginit al Absolutului în asemenea măsură, încît nici un element personal nu mai poate fi recunoscut. În misticismul apusean, temele anihilării, pasivităţii totale şi deificării nu lipsesc, desigur, dar ori de cîte ori au vehiculat ideea inechivocă a unui suflet ce dispare fără urmă în abisul Divinităţii, ele se ivesc la oameni care au trecut dincolo de limitele tradiţiei creştine instituite; unii dintre ei au fost condamnaţi oficial de Biserica Romano-Catolică, alţii au rămas într-un limb al sufletelor rătăcite, pe care nici o Biserică creştină nu e dispusă să le adopte.

Au existat cel puţin trei motive, de ordin teologic, instituţional şi moral, care explică de ce anume expresia literară sau filozofică a misticismului a întîmpinat obstacole — mai mari în unele împrejurări istorice decît în altele — cînd şi-a căutat un locaş în Bisericile oficiale. În învăţăturile creştinismului, ca şi în toate credinţele monoteiste, intervalul finit dintre Creator şi creaturi a fost întotdeauna crucial; în vederea acceptării de către El sau a unirii cu El, Dumnezeu nu putea aboli distincţia fundamentală şi în fapt nimeni nu se putea apropia de Dumnezeu fără să admită această distincţie, nu numai ca fapt ontologic, dar şi ca atitudine morală şi emoţională. Drumul către Dumnezeu se realizează prin smerenie, căinţă, recunoaştere a propriei păcătoşenii şi neputinţe, cu conştiinţa unei distanţe fără sfîrşit între aspirant şi desăvîrşirea divină — distanţă peste care se poate arunca puntea iubirii, fără ca prin aceasta ea să fie vreodată anulată. Invocarea egalităţii, ca să nu mai

vorbim de identitate, dintre sufletele omeneşti, în veşmîntul lor putrescibil şi finit, şi perfecţiunea imuabilă a Absolutului nu se putea să nu apară ca blasfematoare, expresie a unui hybris infinit. A spune, cum a făcut-o Eckhart, că sîntem transformaţi total în Dumnezeu, fără a mai persista vreo distincţie, că Dumnezeu a dat omului tot ce i-a dat şi fiului Său, că toate creaturile sînt neant pur, într-un înţeles literal şi nicidecum metaforic, nu se putea armoniza cu învăţătura creştină consacrată.

Dragostea de Dumnezeu din om este Dumnezeu.

Pedro Ruiz de Alcaraz (sec. al XVI-lea)

Misticii creştini, cu cîteva excepţii izolate, nu au pretins niciodată realizarea unei uniri cu Dumnezeu sau a unei conversiuni ontologice întru Dumnezeu ca rezultat al strădaniilor omeneşti sau ca răsplată binemeritată pentru vrednicia omului în rugăciune şi contemplaţie. Unirea nu era ceva de aşteptat, necum ceva meritat, era un dar extraordinar al harului şi nu puteai contribui la aceasta altfel decît făcînd tot posibilul ca să-ţi suprimi propria voinţă, să-ţi reduci sufletul la o stare de desăvîrşită pasivitate prin care să poată acţiona Dumnezeu. Dar pînă şi pretenţia că o atare pasivitate poate fi atinsă ca urmare a unui efort autoanihilant al sufletului nu se deosebeşte de ideea autodeificării, deoarece pasivitatea absolută nu e nimic altceva decît o transformare în Dumnezeu; dacă e de presupus că prima poate fi atinsă prin exerciţiul contemplaţiei, la fel se poate spune şi despre cea din urmă. Capacitatea de a realiza starea în care „actele de voinţă" — cu cuvintele

misticilor — sînt total suprimate echivalează cu înlocuirea lor de către voinţa lui Dumnezeu şi, ca atare, cu pierderea distincţiei dintre uman şi divin.

Fără îndoială, renunţarea la propria voinţă a fost un principiu tipic al învăţăturii morale creştine şi nimeni pesemne n-a insistat mai stăruitor asupra lui decît Sfîntul Augustin; un om care îşi aplică propria voinţă seamănă cu diavolul, spunea el. Într-adevăr, în termeni creştini, islamici şi iudaici, a-ţi urma propria voinţă, şi nu pe-aceea a lui Dumnezeu, nu e un simplu păcat, ci păcatul prin excelenţă, izvorul întregului rău, neascultarea care a pricinuit atît căderea îngerilor, cît şi pe cea a oamenilor. A-ţi abandona totuşi propria voinţă într-un act de ascultare desăvîrşită faţă de poruncile lui Dumnezeu nu e acelaşi lucru cu distrugerea statutului ontologic al personalităţii umane, aşa cum numeroşi mistici şi-au conceput experienţa. În actele de supunere voluntară faţă de călăuzirea divină, voinţa, şi astfel integralitatea persoanei, nu e nici anihilată, nici substituită de Dumnezeu, şi abisul dintre Creator şi creatură, departe de a fi astupat, devine şi mai dramatic evident.

Înainte de a fi eu, fusesem Dumnezeu în Dumnezeu, prin urmare pot fi încă o dată după ce fi-voi mort pentru mine.

Angelus Silesius

Iată principala motivare teologică a poziţiei ambigue rezervate misticismului în credinţele monoteiste. Motivarea instituţională nu e evidentă. Conceptul harismatic de Biserică presupune că ea este mediatorul de neînlocuit dintre Dumnezeu şi poporul Său, iar aceasta îşi găseşte în mod special expresia în interpretarea sacra-

mentelor: acte săvîrşite de persoane în cadrul rînduielii Bisericii şi cărora li se atribuie capacitatea de a implica prezenţa divină şi de a transmite puterea harului. Un mistic însă nu are nevoie de intermediari umani, comunicarea sa cu Domnul e directă şi el îşi poate imagina, aşadar — după cum mulţi au făcut-o — că e liber să se dispenseze de ajutorul preoţilor. Pentru un mistic radical care crede că singurul drum adecvat către Dumnezeu e să-L căutăm în propria noastră inimă şi să-L „gustăm“ într-o întîlnire nemijlocită, preoţii şi, de fapt, întregul organism ecleziastic sînt indiferenţi sau chiar trebuie priviţi ca piedici în calea contactului real. Misticul Îl vede şi-L simte pe Dumnezeu în orice piatră şi-n orice picătură de apă şi astfel nu are nevoie de o bucăţică anume de pîine sfinţită ca să aibă acces la El. Bucurîndu-se de dragostea divină ca de un mod al propriei sale existenţe, el nu are nici un motiv să ceară iertare în cadrul instituţional al confesiunii. Are o atitudine spontană de subapreciere faţă de întreaga latură liturgică şi sacramentală a vieţii religioase. Pe scurt, un mistic radical, prin însuşi actul unirii sale cu Dumnezeu şi fără să o declare neapărat face legitimitatea şi nece-

---

Dacă inima ta ar fi curată, atunci orice făptură ar fi o oglindă a vieţii şi o carte de învăţătură sfîntă. Nu este nici o făptură oricît de mică şi de neînsemnată, care să nu înfăţişeze bunătatea lui Dumnezeu. Dacă ai fi bun şi curat cu inima, atunci le-ai vedea şi le-ai înţelege bine pe toate fără nici o greutate. O inimă curată străbate cerul şi iadul.

Toma din Kempis, trad. D. C. Vişan

---

sitatea unei biserici în cel mai bun caz îndoielnice, dacă nu chiar de-a dreptul dăunătoare. Misticii radicali sînt rebeli potenţiali, dacă nu efectivi, în interiorul unei comunităţi ecleziastice. Ei îşi manifestă loialitatea numai faţă de Dumnezeu şi, fireşte, dacă socotesc că între ordinele directe ale lui Dumnezeu şi exigenţele Bisericii se iveşte un conflict, ei nu ezită în privinţa loialităţii prioritare. Suspiciunea ecleziastică faţă de misticism e uşor de înţeles: la urma urmelor, oricine, un nebun, un maniac însetat de putere, un suflet demonizat pot pretinde că sînt unşii lui Dumnezeu; o misiune importantă a Bisericii e să prevină căderea credincioşilor pradă autoproclamaţilor prieteni ai lui Dumnezeu şi profeţilor mincinoşi, precum şi să definească criteriile pe baza cărora se poate face distincţia între pietatea autentică, pe de o parte, şi amăgirile, şarlatanismul şi ispitele diavoleşti, pe de alta.

Îndepărtează punctul şi nu mai există linie. Îndepărtează-l pe Dumnezeu şi nu mai există făptură. Reciproca însă nu este valabilă.

Valentin Weigel

Cea de-a treia, raţiunea morală pentru care instituţiile ecleziastice au fost suspicioase cu religiozitatea mistică, nu a fost cîtuşi de puţin lipsită de fundament. Creştinii care pretindeau acces privilegiat la canale directe de comunicare cu Dumnezeu se convingeau lesne pe sine că nu erau legaţi de normele uzuale de comportament. Ei ar fi putut apela, aşa cum unii au şi făcut, la asigurarea Sfîntului Pavel că se află sub domnia harului şi nu a legii, interpretînd acest har ca libertate, acordată aleşilor, în raport cu regulile morale tradiţionale.

În religiozitatea mistică erau şi alte componente care ar fi putut duce — dar nu trebuiau nicidecum s-o facă — la concluzii antinomice similare. O incurabilă ambiguitate pare a fi persistat în modul mistic de abordare a lumii create şi putem găsi, în unele scrieri mistice, o oscilaţie între două extreme, ambele ivindu-se aparent din aceeaşi experienţă, nici una dintre ele compatibilă cu învăţătura Bisericilor creştine. Misticul nu vrea să cunoască şi să dorească decît pe Dumnezeu, orice ataşament sau interes faţă de creaturi fiind în ochii lui idolatrie şi o barieră pe drumul către perfecţiune. În învăţătura creştină tradiţională, oamenilor pioşi li se cerea să-L iubească pe Dumnezeu ca pe unicul bine absolut, fără însă a tăgădui o valoare relativă sau subordonată unor ţeluri finite, cu condiţia ca ele să fie corect situate în ierarhia bunurilor; în lumea creată există lucruri şi calităţi care ar putea trece drept valori autonome, chiar dacă nu absolute (*finis ultimus secundum quid*), şi altele care, fără să aibă vreo valoare intrinsecă, sînt folositoare prin faptul că aduc cu sine sau contribuie la cîştigarea unor bunuri autotelice (astfel, de pildă, viaţa omenească e bună în sine, dar nu reprezintă binele absolut şi, ca atare, ar putea fi sacrificată în slujba lui Dumnezeu, pe cînd hrana nu are valoare autonomă, ci e bună în măsura în care susţine viaţa etc.). Nu şi în cazul unui mistic radical. Dumnezeu fiind nu numai cel mai înalt, dar şi singurul bun adevărat, creaturile nu au nici măcar o valoare derivată sau instrumentală; viaţa unui contemplativ radical este un efort de-a aboli integral orice implicare spirituală, cognitivă, morală sau estetică în lumea lucrurilor finite — inclusiv pe el însuşi — ca să se concentreze exclusiv asupra lui Dumnezeu în speranţa de a fi în cele din urmă absorbit în El. Nevăzînd în universul coruptibil altceva decît o masă

de obstacole care barează înaintarea spirituală, el e lesne supus ispitei unui soi de viziune maniheistă asupra lumii, potrivit căreia tot ce e material e de obîrşie satanică, diavolul e literalmente „prinţul acestei lumi“, iar eliberarea spirituală constă în eliberarea de toate legăturile cu materia — natură, corp, procese fizice.

În cunoaşterea binelui şi a răului, omul nu se înţelege pe sine în realitatea destinului orientat spre originea sa, ci mai degrabă spre propriile-i posibilităţi, posibilitatea sa de a fi bun sau rău. Se cunoaşte acum pe sine ca separat de Dumnezeu, în afara lui Dumnezeu, şi asta înseamnă că acum se cunoaşte numai pe sine însuşi, iar pe Dumnezeu nu-l mai cunoaşte deloc, căci pe Dumnezeu îl poate cunoaşte numai dacă-l cunoaşte doar pe Dumnezeu. Cunoaşterea binelui şi a răului e, aşadar, separare de Dumnezeu. Numai împotriva lui Dumnezeu poate cunoaşte omul binele şi răul.

Dietrich Bonhoeffer (1930)

Această atitudine poate lua însă două direcţii opuse: cea teocratic-ascetică sau cea antinomic-anarhistă (sau, ocazional, o stranie combinaţie a amîndurora). Misticul cu înclinaţii maniheiste ar putea spune: trupul, fiind intrinsec şi incurabil rău, trebuie să fie ţinut sub cel mai sever control cu putinţă şi încătuşat cît mai strîns posibil; cu alte cuvinte, viaţa noastră pămînteană ar trebui ordonată printr-o disciplină severă, pentru ca nu cumva dorinţele profane ale trupului nostru mizerabil să altereze puritatea spiritului întemniţat într-însul. Aşa

raţionau catarii: condamnarea maniheistă a materiei conducea la retragerea ascetică dintr-o lume impură. Dar pornind de la acelaşi principiu, se putea ajunge la concluzii practice absolut contrarii, urmînd logica lui „dracu' m-a-ndemnat s-o fac“: de vreme ce trupul meu e neputincios în ghearele diavolului şi singura mea preocupare e sufletul, cea mai indicată conduită e să nu-mi pese cîtuşi de puţin de isprăvile corpului şi să-l las pradă pierzaniei lui, după ce îmi smulg eul spiritual din legăturile lui cu materia. Astfel, un contemplativ poate rămîne foarte bine în starea lui de unire cu Dumnezeu, netulburat de corp, care e liber între timp să săvîrşească, bunăoară, tot felul de acte sexuale dezgustătoare cu alte corpuri, de preferinţă tot cu unele abandonate de către posesorii lor avansaţi spiritualmente. Aceasta era în mare logica pietăţii cvietiste a lui Miguel de Molinos şi unul dintre motivele condamnării lui de către Biserică.

Şi totuşi, în loc de-a sugera dispreţ faţă de lumea coruptă, o abordare mistică putea cu uşurinţă să determine ca un suflet contemplativ să desluşească *pleroma*

Cunoaşterea este bună. Astfel, maeştrii ne învaţă că atunci cînd cunoşti creaturile aşa cum sînt în ele însele, aceasta e cunoaştere de amurg, în care creaţia e percepută prin idei clar distincte; cînd însă creaturile sînt cunoscute în Dumnezeu, aceasta e cunoaştere de dimineaţă, în care creaturile sînt percepute fără distincţii, toate ideile fiind respinse, toate asemănările contopite în acea unică idee care e Dumnezeu însuşi.

Magistrul Eckhart

---

divină în întreaga varietate a creaturilor, şi astfel să încerce mai degrabă un sentiment de extaz decît unul de repulsie faţă de ele. Unui asemenea contemplativ universul îi apare nu ca revelaţia înceţoşată a unui mare meşter, îndărătul căreia îi poţi percepe vag lucrarea sau mai curînd i-o poţi deduce logic din produsele sale, ci ca prezenţa nemijlocită a Unului inefabil. Oscilaţia dintre dispreţul faţă de lume (pentru că nu e Dumnezeu) şi deificarea ei, acceptarea ei admirativă (pentru că ea nu poate fi altceva decît Dumnezeu în acţiune) produce această ambiguitate ineluctabilă manifestată în experienţa mistică într-un mod mai evident decît în alte forme de cult, dar ale cărei rădăcini se află totuşi în însăşi ideea, fundamentală oricărei forme de cult monoteist, a Unului născînd Multiplul.

Înainte de a ne îndrepta atenţia asupra acestei probleme cruciale, în care sînt concentrate aproape toate preocupările fundamentale din istoria religioasă a omului, să vedem ce consecinţe morale şi filozofice se pot trage din varianta „panteistă“ (în opoziţie cu cea maniheistă) a experienţei mistice, ţinînd seama de faptul că aceste două viziuni asupra lumii, aparent incompatibile, nu apar neapărat separate, în confruntare ostilă, ci adeseori alcătuiesc cei doi poli ai aceleiaşi experienţe (unii autori mistici, într-adevăr, par a nu fi conştienţi de tensiunea pe care polaritatea aceasta o generează în minţile cititorilor). Am pus termenul „panteist“ între ghilimele. În realitate, o lume integral însufleţită de către Divinitatea nediferenţiată care se revelează deplin în fiecare grăunte de nisip şi-n fiecare fir de iarbă nu trebuie să fie, deşi poate fi, panteistă în accepţiunea proprie a acestui cuvînt. Pentru un panteist, creaturile nu trebuie să fie văzute doar ca semne ale lui Dumnezeu, ca expansiunea sau divulgarea lui Dumnezeu în spiritele noastre: e în joc o dependenţă mutuală şi necesară,

o verigă substanţială ce-L leagă pe Dumnezeu de univers, şi prin urmare e la fel de impropriu să vorbim despre o lume fără finalitate, urmînd orbeşte legi fizice, ca şi să-L imaginăm pe Dumnezeu „dincolo“, ca pe o entitate pe deplin autosatisfăcută care va fi confecţionat poate, din raţiuni doar Lui cunoscute, lucruri finite, rămînînd însă neafectat de activitatea Sa productivă. E mai bine să explicăm modul în care un panteist descrie lumea în termeni de dependenţă mutuală şi necesară între Creator şi creaturi decît să folosim metafore mai familiare despre Dumnezeu mişcînd şi călăuzind universul „din interior“, despre prezenţa Sa „înăuntrul“ lumii, căreia îi impune o ordine finalistă „imanentă“; asemenea expresii sugerează o relaţie topologică ce nu reprezintă de obicei intenţia filozofilor sau gînditorilor religioşi cărora li se poate aplica eticheta de „panteism“. E drept că atît discuţiile teologice cît şi cele epistemologice sînt aproape inevitabil paralizate de incapacitatea inerentă (relevată de Bergson) a limbajului de a renunţa la reprezentări şi tipare spaţiale în descrierea unor relaţii şi calităţi nonspaţiale şi că expresiile împrumutate de la aceste modele — printre ele numărîndu-se „în“, „spre“, „interior“, „exterior“, „dincolo“, „imanent“, „transcendent“ — sună inabil sau chiar nepotrivit cînd ne referim

---

Dumnezeu care este totalitatea tuturor acestora trebuie să includă toate lucrurile în fiinţa sa infinită, pe cînd el însuşi nu poate fi inclus de nici un alt lucru. Dacă mai există ceva în exteriorul lui, atunci el nu este totalitatea tuturor lucrurilor şi nici nu conţine toate lucrurile.

Sfîntul Irineu

---

la opoziţii precum Dumnezeu/lume sau subiect/obiect. O debarasare completă de figurile spaţiale e, evident, impracticabilă, se poate însă realiza o debarasare parţială. Iată motivul pentru care vom încerca să evităm vocabularul tocit de supralicitare al „imanentismului", cel mai folosit îndeobşte în contextul credinţelor panteiste.

Mă voi referi, dintre acestea, numai la varianta spirituală. Panteismul naturalist sau încercarea de a-i trece Naturii anumite proprietăţi divine — schimbarea orientată spre un scop, înţelepciunea providenţială, creativitatea — reprezintă uneori un efort de a-L aduce pe Dumnezeu mai aproape de experienţa umană, chiar cu preţul de a-L priva de trăsături personale recognoscibile, uneori nedeosebindu-se altfel decît în frazeologie de un ateism făţiş (a spune că lumea e Dumnezeu înseamnă a spune că nu există Dumnezeu, după cum a remarcat Hobbes în mod judicios). El ar putea fi asociat cu un gen de cult cvasimistic al Naturii (mărturie stau Giordano Bruno sau Campanella), ceea ce însă e doar o palidă copie a misticismului propriu-zis, şi, istoric vorbind, panteismul naturalist apare neîndoielnic drept o anticameră culturală a Luminismului matur, atotsatisfăcut în necredinţa sa. Oricît de important în vicisitudinile civilizaţiei europene, el iese din cadrul discuţiei de faţă.

Panteismul spiritualist, pe de altă parte, include atît credinţa că Dumnezeu manifestat în creativitatea Sa e Dumnezeul propriu-zis (contrar unei viziuni a universului ca mesaj codificat din care se poate deduce prezenţa Sa îndepărtată) şi că realitatea e de natură spirituală. Fiind invizibil, El nu poate fi, desigur, materia primă din care au fost făcute lucrurile; plenitudinea Sa nealterată e de găsit în fiecare fragment al lumii şi, ca atare, tot ce există e divin.

Nici un lucru nu poate participa la esenţa lui Dumnezeu şi totuşi această esenţă trebuie să fie chiar şi în diavol.

Angelus Silesius

Această viziune asupra lumii, care nu rareori e întîlnită sau menţionată aluziv în literatura mistică, a dat naştere unui număr de consecinţe pe care creştinismul oficial, în mod deloc surprinzător, le-a găsit paradoxale din punct de vedere teologic sau riscante din punct de vedere moral. Pe lîngă tendinţa lor evident inadmisibilă, pomenită mai sus, de a şterge hotarul dintre Dumnezeu şi creaturile Sale (îndeosebi supuşii Săi înzestraţi cu raţiune), promptitudinea panteiştilor de a vedea chipul lui Dumnezeu în fiecare fir de praf i-a făcut, cum era şi firesc, să neglijeze, să nu ia în seamă, să nu aibă capacitatea de a admite realitatea Răului.

Am relevat deja unele dintre teribilele probleme provocate de prezenţa Răului într-un univers guvernat de Dumnezeu. Atitudinea dispreţuitoare a panteiştilor a agravat şi mai mult aceste probleme şi le-a făcut şi mai greu atacabile. În tradiţia oficială a monoteismului, răul moral, deşi, fireşte, necauzat de Dumnezeu, era real şi, cel puţin parţial, de nerăscumpărat. Degeaba existenţa era bună, totuşi reaua-voinţă a oamenilor şi demonilor, marcîndu-le inevitabil libertatea şi autodeterminarea, constituia o energie autentică, o provocare directă la adresa ordinii şi planurilor lui Dumnezeu. În viziunea panteiştilor nu e însă loc pentru o asemenea energie. Ei sînt puternic tentaţi să creadă, fără să o spună neapărat în atît de multe cuvinte, că orice se petrece e de inspiraţie divină şi nu poate fi decît parte dintr-un proiect providenţial. Admiţînd aceasta, însăşi distincţia dintre

Bine şi Rău e greu de definit, iar noi înclinăm să credem că toate faptele noastre, oricît de malign motivate, nu numai că generează „în mod obiectiv“ binele conform planului grandios al lui Dumnezeu, dar efectiv *sînt* bune; întreg ansamblul educaţiei morale e subminat în felul acesta sau pur şi simplu devine inutil.

Astfel, adoraţia mistico-panteistă a spiritului atotînsufleţitor al lui Dumnezeu putea produce aceeaşi nepăsare morală ca şi doctrinele opuse ce includeau dispreţul maniheist al materiei, putea justifica un soi de anarhism moral („nu te frămînta, orice-ai face, eşti lucrătorul lui Dumnezeu“).

S-ar putea susţine că în ambele cazuri o asemenea permisivitate morală confortabilă a fost dedusă fie din premisele maniheiste, fie din cele panteiste numai de către grupuri sau indivizi marginali şi că nici unuia dintre filozofii, gînditorii sau misticii realmente importanţi nu le pot fi atribuite atare intenţii. Totuşi întrebarea privitoare la locul ce ar trebui, dacă ar fi cazul, repartizat Răului şi la modul în care poate fi explicat nu era mai puţin alarmantă, chiar dacă ea se ivea în viziuni panoramice profund inspirate ale istoriei universale: la Ioan Scottus Eriugena, la Hegel, la Teilhard de Chardin.

Creştinismul a cunoscut un refuz recurent de-a admite că salvarea ultimă a lumii nu ar fi totală, că un anumit rău e de nerăscumpărat şi că istoria cosmică include elemente irosite, ce nu vor fi absorbite în actul final al mîntuirii. Centrul conflictului l-a constituit chinuitorul mister al damnaţiunii veşnice căreia îi sînt supuşi atît demonii cît şi oamenii. Mereu s-au găsit oameni ce se simţeau incapabili să reconcilieze ideea unui Dumnezeu infinit bun şi milostiv cu imaginea focului infernal de nestins. La Conciliul de la Constantinopole din 543, Origen şi călugării de la Ierusalim

care-i răspîndiseră doctrina au fost condamnaţi pentru afirmaţia că „chinurile demonilor şi ale oamenilor necredincioşi sînt vremelnice“ şi că „Domnul Cristos va fi răstignit în viitor în folosul demonilor“. Biserica armeană a fost condamnată în 1341 de către Benedict al XII-lea pentru susţinerea că patimile lui Isus „distruseseră în întregime iadul“. Eriugena credea în salvarea atotcuprinzătoare a universului (în ciuda unor inconsecvenţe în această privinţă ca şi a multor altora). La fel şi Teilhard de Chardin, deşi nu a spus-o explicit. Papini a scris o carte ca să demonstreze că diavolul ar urma să fie reintegrat în Împărăţia Cerului.

Disputa nu e cîtuşi de puţin banală sau nesemnificativă în termeni religioşi. Într-adevăr, în joc este semnificaţia unităţii ultime a realităţii, şi această dispută a constituit principala linie de demarcaţie dintre înţelepciunea extrem orientală şi religiile revelate europene din Orientul Apropiat.

Alt pericol inerent în experienţa mistică, în termeni de educaţie religioasă instituţională, este pretenţia misticilor de a participa la eternul Acum divin, de a savura plinătatea veşniciei în care este eliminată orice distincţie dintre trecut şi prezent. Într-o asemenea stare de *praesens* imobil nu există nici o amintire despre ceea ce a fost şi nici o anticipare a ceea ce va fi, însăşi diferenţa dintre ele a fost într-adevăr abrogată şi şi-a pierdut înţelesul. În consecinţă, misticul uită o parte din acele virtuţi şi sentimente ce fuseseră considerate drept un echipament indispensabil al propăşirii creştine: atît cele care ţin de trecut — regrete, căinţă, conştiinţa vinei — cît şi cele orientate spre viitor, precum frica de pedeapsa divină, scrupulul, speranţa, prudenţa. Cîtă vreme misticul se delectează în comuniune cu Dumnezeu, atotmistuitorul Prezent nu mai e tulburat de curgerea timpului. Pe scurt, toate criteriile cărora le e supusă

viaţa noastră cea de toate zilele dispar, lipsite de sens. Misticul radical este dincolo de bine şi de rău în acelaşi sens în care şi Dumnezeu este.

În cel care depinde (de alţii) este şovăire. În cel care este independent nu e şovăire. Acolo unde nu e şovăire, este linişte. Acolo unde este linişte, nu este desfătare pasională. Acolo unde nu este desfătare pasională, nu este du-te vino (în renaştere). Acolo unde nu este du-te vino (în renaştere), nu este cădere de la o stare la alta. Acolo unde nu este cădere de la o stare la alta, nu este „aici", nu este „dincolo", nu este „aici-şi-acolo". Acesta e sfîrşitul suferinţei.

Atribuit lui Buddha

Capacitatea de a lăsa la o parte regulile moralei creştine cotidiene, în care intră diferenţierea şi ierarhizarea virtuţiilor şi viciilor, e potenţată de efortul misticului de a-şi curăţi conştiinţa de orice porniri egoiste, inclusiv aspiraţia către propria mîntuire. Renunţarea aceasta supremă, ce poate fi găsită în textele multor mistici, inclusiv în ale acelora de o impecabilă ortodoxie catolică, precum Sfînta Teresa de Ávila, e un fenomen ce însoţeşte firesc atitudinea teocentrică: se cuvine să-l iubim pe Dumnezeu pentru El Însuşi, iar nu pentru că ne-a făgăduit fericirea eternităţii; El este scopul în sine, şi nu un mijloc în slujba nevoilor omeneşti; trebuie să-I acceptăm şi să-I admirăm voinţa necondiţionat şi cu anticipaţie, chiar dacă ea include osîndirea noastră (*resignatio ad infernum*). Lepădarea tuturor gîndurilor şi dorinţelor raportate la sine însuşi le apare multor mistici ca o parte integrantă a cultului pro-

priu-zis; numai dragostea pură, absolut dezinteresată merită numele de dragoste şi nu se confundă cu interesul egoist.

În perspectiva acestei rapide treceri în revistă a riscurilor pe care le comportă religiozitatea mistică (din punctul de vedere al unui corp ecleziastic), ne-am aştepta ca o biserică, cu cît e mai bine organizată şi cu cît e mai strict supusă unor reguli explicite de conduită, să fie cu atît mai puţin dispusă a tolera acest gen de cult în interiorul propriului ei cadru instituţional. Lucrurile însă nu stau aşa. Biserica Creştină se mîndreşte cu o impresionantă galerie de mari mistici, consideraţi de ea însăşi, pe drept cuvînt, drept cele mai strălucitoare stele de pe firmamentul ei spiritual, începînd cu Sfîntul Pavel însuşi, cel mai venerat patron al contemplativilor creştini; istoria creştinismului ne-ar apărea nu numai sărăcită, dar de neimaginat fără Pseudo-Dionisie, Sfîntul Bernard, Sfînta Caterina din Siena, Sfîntul Ioan al Crucii, Sfînta Teresa, Bérulle şi mulţi alţii.

Sufletul care e o fecioară şi nu primeşte pe nimeni afară de Dumnezeu poate rămîne însărcinat de la Dumnezeu ori de cîte ori doreşte.

Angelus Silesius

Numeroase criterii teologice şi morale au fost invocate pentru a decide dacă un căutător mistic sau o căutătoare mistică a lui Dumnezeu îşi poate găsi sau nu locul, uneori unul foarte proeminent, în viaţa Bisericii. Ele pot fi prezentate succint după cum urmează. Mai întîi, distincţia ontologică dintre Dumnezeu şi suflet trebuie să rămînă intactă, evitîndu-se orice sugestie

potrivit căreia unirea mistică ar implica o totală anihilare a personalităţii şi pasivitate absolută; unii mistici creştini recunoscuţi n-au reuşit, justificat, să îndeplinească acest criteriu care, în unele împrejurări istorice, a fost mai riguros respectat decît în altele. În al doilea rînd, unui mistic nu-i e niciodată permis să utilizeze contemplaţia ca pretext pentru neglijarea regulilor de ascultare tradiţionale, pentru a nu mai vorbi de îndatoririle morale obişnuite; el e supravegheat de către confesorul său ca oricare alt credincios şi chiar dacă pretinde că a primit direct de la Dumnezeu ordine ce contravin obligaţiei de ascultare, trebuie să prevaleze aceasta din urmă. În special, el nu e îndreptăţit să facă afirmaţii referitoare la probleme dogmatice şi să invoce o sursă aparte de înţelepciune; dacă emite o judecată inacceptabilă pentru Biserică, el e obligat, urmînd verdictul acesteia din urmă, să şi-o retracteze fără şovăire (aşa ceva i s-a întîmplat lui Fénelon). În al treilea rînd, experienţa unui mistic, dacă e autentică, îi fortifică virtuţile obşteşti, umilinţa, milostenia, castitatea; dacă zămisleşte hybris, indiferenţă faţă de ceilalţi sau conduită dezordonată, ea se dovedeşte a fi o ispită diavolească, şi nu dar de la Dumnezeu.

E, aşadar, de înţeles că fenomenul misticismului era mult mai tolerabil pentru Biserică dacă s-ar fi mărginit la lumea închisă a mînăstirilor, unde regulile disciplinei ecleziastice erau mult mai uşor de impus şi unde era relativ uşor de ţinut sub control contagiunea nedorită. Cînd apărea printre laici sau chiar printre preoţi de mir, misticismul provoca foarte uşor suspiciuni, iar dacă lua o formă colectivă, era aproape invariabil condamnat. În asemenea cazuri, se dezvolta uneori sub formă de mişcări sectare cu viaţă mai lungă sau mai scurtă. După Reformă, Biserica Romano-Catolică s-a dovedit mult mai capabilă să asimileze fenomenele mistice în cadrul

formelor ei de religiozitate decît marile corpuri protestante. Şi aceasta nu doar din cauză că le putea oferi cîte o enclavă relativ sigură în ordinele contemplative, ceea ce protestanţii nu puteau face, ci din cauza mult mai marii toleranţe faţă de varietatea vieţii religioase. În ciuda importanţei pe care sursele mistice au avut-o atît în formarea intelectuală a lui Luther însuşi, cît şi în fertilizarea solului cultural pentru reformă în Franţa, Bisericile protestante, cu accentul pus asupra uniformităţii cultului şi cu principiile lor constituţionale democratice, au dovedit o firească împotrivire faţă de asimilarea unor forme speciale de religiozitate accesibile numai unei elite spirituale; în literatura protestantă radicală, de la Jurieu pînă la Niebuhr, misticismul a fost în repetate rînduri denunţat ca o iluzie periculoasă a unor exaltaţi (*Schwärmer*) iresponsabili sau ca rămăşiţă a unui gnosticism păgîn. Misticii care au apărut în interiorul sau la periferia mişcării protestante, începînd cu faza ei cea mai veche din anii 1520 în ţările germane şi în Ţările de Jos, fie au abandonat noile Biserici, fie au fost ei abandonaţi de ele, formînd ocazional secte minuscule ori întorcîndu-se la sînul Bisericii Romano-Catolice. Misticii nordici, moştenitorii spirituali ai Magistrului Eckhart, i-au continuat orientarea metafizică şi speculativă într-o manieră neoplatoniciană, în timp ce retorica utilizată de către contemplativii catolici din Spania şi Franţa a fost mai lirică şi mai emoţională; ei erau mai puţin preocupaţi să găsească o expresie consecventă pentru Unitatea inefabilă, decît să ajungă la izvorul inepuizabil al dragostei. Pe la sfîrşitul secolului al XVII-lea, pietatea mistică catolică intrase aproape în descompunere, în mare măsură datorită condamnării cvietismului de către Biserică.

Vicisitudinile istorice ale misticismului nu sînt însă centrale în discuţia de faţă. Problema e mai degrabă să

explicăm de ce oare această abordare „experimentală“ specifică a lui Dumnezeu e de o însemnătate capitală în încercarea de a surprinde însăşi natura Sacrului în termeni cognitivi.

Cînd o minte liberă e cu adevărat dezinteresată, Dumnezeu e obligat să vină într-însa, şi dacă ar putea progresa fără forme accidentale, ea ar avea atunci toate proprietăţile lui Dumnezeu însuşi. [...] Dezinteresul neclintit îl duce pe om la cea mai apropiată asemănare cu Dumnezeu. Ea îi dă lui Dumnezeu statutul său de Dumnezeu. [...] Persoana dezinteresată însă nu doreşte nimic şi nici nu are ceva de care să fie nevoită a se lepăda. Prin urmare, el nu are nici o rugăciune ori se roagă numai să fie la fel cu Dumnezeu. [...] Cînd sufletul realizează aceasta, el îşi pierde identitatea, îl absoarbe pe Dumnezeu şi e redus la nimic, la fel ca aurora la răsăritul soarelui.

Magistrul Eckhart

Caracterul paradoxal al vieţii mistice a fost relevat mai sus: se presupune că este o experienţă a Infinităţii şi, ca atare, în termenii unei critici raţionaliste severe, un cerc pătrat; e, într-adevăr, greu de conceput cum s-ar putea ca Infinitatea, în loc de-a apărea în mintea noastră ca o abstracţie conceptuală, să fie oferită direct ca atare, adică să alcătuiască conţinutul real al unei experienţe; asemenea pretenţii sună ca şi cum am spune că cineva poate vedea, pipăi sau gusta însăşi calitatea a ceva infinit. Şi totuşi această pretenţie se află în miezul scrierilor mistice şi face ca ele să fie în fond intraductibile în limbajul experienţei senzoriale altfel decît prin

metafore vădit stîngace şi inadecvate. Misticii sînt foarte conştienţi, şi o accentuează deseori, că vorbele lor, deşi perfect inteligibile sufletelor înrudite, sînt sortite să le apară celorlalţi stupide sau contradictorii. Unii spun că L-au găsit pe Dumnezeu ascuns în sufletele lor şi aşteptînd, ca să spunem aşa, să fie descoperit de ei, alţii preferă să vorbească despre Dumnezeu, arătînd cum vine la ei şi le pune stăpînire pe suflet. Aceasta li se întîmplă unora în momente de iluminare bruşte şi neaşteptate, alţii trec prin lungi perioade de agonie, pierduţi într-un „deşert spiritual“, pradă disperării şi certitudinii de a fi osîndiţi. Cu toţii dobîndesc o cunoaştere non-intelectuală, neclintită şi directă, imună la critică, a ceea ce metafizicienii în idiomul lor consideră drept principiile fundamentale ale unei imagini religioase a lumii: necesitatea lui Dumnezeu şi contingenţa lumii. Ambele principii, fără îndoială, sînt

---

Nemişcat — Unul — mai iute ca gîndul,
Zei nu-l pot prinde din urmă cînd el le-o ia-nainte:
Stînd pe loc, îi întrece pe toţi ceilalţi ce fug;
În el vîntul îmboldeşte lucrarea.

Se mişcă. Nu se mişcă.
E departe, şi totuşi e aproape:
E în întreg universul,
Şi totuşi El e fără el.

Cei ce văd toate fiinţele în Sine
Şi Sinele în toate fiinţele
Nu se vor da-napoi din faţa lui.

Din: *Isha Upanishad*

---

tălmăciri filozofice ale unor idei pe care simbolurile credinţei le exprimă în mod diferit: şi anume că Dumnezeu e o Fiinţă omnipotentă care a creat toate lucrurile vizibile şi invizibile, şi că lumea ca un tot şi fiecare lucru în parte depind în totalitate de voinţa Lui.

Aceste principii, pe care teologii pretind că le pot stabili ca rezultat al raţionamentului speculativ, constituie o parte din experienţa directă a misticului. Ceea ce un filozof încearcă trudnic să expună sub formă de categorii abstracte şi adeseori abstruse, un mistic vede. Uneori, experienţa contingenţei creaturilor el şi-o descrie spunînd că lumea e o iluzie. Această idee, atît de temerar expusă, e, desigur, inadmisibilă pentru credinţa iudaică, creştină sau islamică, toate acestea afirmînd nestrămutat realitatea a tot ce a adus Dumnezeu la viaţă (altminteri, Isus însuşi nu ar fi altceva decît o fantomă), pe cînd în cadrul moştenirii budiste şi hinduiste ea e tradiţional asimilată.

Pesemne — şi nu e altceva decît o sugestie speculativă — prăpastia dintre aceste două curente ale tradiţiei religioase e mai puţin adîncă decît s-ar părea. Pe de o parte există fără îndoială un fel special de experienţă care e cel mai bine exprimată cînd spunem că lumea din jurul nostru e „ireală" sau „iluzorie". Experienţa aceasta e destul de frecventă, nicidecum rezervată misticilor şi nu neapărat interpretată de oameni în termeni religioşi. Putem trece peste întrebarea dacă şi în ce măsură ea e similară sau identică cu senzaţia de „irealitate" ce pare a fi un aspect comun al anumitor stări mintale patologice. Oricare i-ar fi originea, e foarte greu să transpunem experienţa astfel descrisă într-o formă verbală, pretinzînd că ar fi o propoziţie metafizică. A afirma că un anumit obiect este „doar o iluzie" e, în primul rînd, de înţeles numai pe baza criteriului de

consens social. O percepţie halucinatorie sau delirantă poate fi etichetată ca atare numai în contrast cu alte percepţii care trec drept „normale"; prin urmare, semnificaţia unei atare caracteristici, cînd este extinsă astfel încît să includă lumea ca totalitate, nu e niciodată clară, indiferent cît de intens sau de autentic ar fi sentimentul dindărătul ei. Iar faptul că percepţia cuiva e o iluzie nu poate fi dovedit de alţii fără a face în ultimă instanţă apel la verdictul majorităţii. Totuşi, afirmaţii de genul „lumea nu e decît o iluzie" pot avea sens dacă ele înseamnă fie că toate lucrurile sînt inerent trecătoare, fragile, putrescibile sau, mai puţin vulgar, că a fi în timp nu înseamnă a fi, în sensul propriu al cuvîntului. Această ultimă accepţiune e poate componentul de bază al intuiţiei „lumea e un vis". Importanţa acestei intuiţii constă în aceea că ea este ceva ce poate fi deopotrivă experimentat direct, aparent fără medierea unor concepte filozofice abstracte, şi de asemenea explicat, cel puţin cu titlu de încercare, în termeni metafizici. Putem observa ambele laturi ale acestei intuiţii amestecate sau poate contopite într-un tot în faimoasa carte a XI-a din *Confesiunile* Sfîntului Augustin, cu siguranţă una din cele mai îndrăzneţe încercări de a înfrunta problema aceasta, şi în culegerea de epigrame a lui Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* (*Călătorul heruvimic*). În scrierile mistice, reflecţiile similare sînt foarte obişnuite.

Ideea principală se reduce la aceasta: orice ţine de trecut sau de viitor nu există, prin definiţie, altfel decît în memorie sau în anticipaţie, adică în mod subiectiv; în acelaşi timp, prezentul, la o examinare mai strînsă, se contractă pînă la un punct evaziv şi inabordabil care, prin definiţie, dispare îndată ce încercăm a-l captura. Astfel, tot ce este „în" timp nu „este" niciodată, despre aşa ceva se poate vorbi ca despre ceva care a

fost sau care va fi, dar asemenea enunţuri nu au sens decît dacă e implicat un subiect perceptiv. Lucrurile care n-au memorie îşi datorează identitatea continuă doar minţilor noastre, în timp ce în sine ele nu au nici trecut, nici viitor şi, astfel, nici o identitate. Noi înzestrăm lumea lucrurilor pieritoare cu durată şi prin aceasta cu existenţă, dar în însuşi actul de a o produce mintal, realizăm propria noastră lipsă de identitate, cu excepţia celei furnizate de memorie. Aceasta ne duce la constatarea că tot ceea ce există e atemporal. Şi aşa ne întoarcem la marii iniţiatori ai metafizicii europene, Parmenide şi Heraclit, care, din direcţii opuse, au pus în mişcare caruselul ameţitor al conceptelor: ceea ce se schimbă nu există; ceea ce există e dincolo de timp; dacă nimica nu e dincolo de timp, nimica nu există.

Căci a exista nu e un lucru şi a exista totdeauna alt lucru.

Plotin

Această ecuaţie care stabileşte că a exista înseamnă a fi dincolo de timp a dus la concluzia că tot ceea ce există diferă de obiectele materiale, aşa cum există mintea: totuşi o minte astfel obţinută prin reflecţie trebuie să fie radical diferită de ceea ce cunoaştem introspectiv, adică de gîndirea, simţirea şi percepţia „mobilă“. Era mai puţin firesc să conchidem, pe baza aceleiaşi ecuaţii şi fără alte premise, că e de conceput un singur existent sau o singură minte, şi încă şi mai puţin că această minte e o persoană; dar contopirea finală a Fiinţei neoplatoniciene cu Dumnezeul iudaic şi creştin ni se pare explicabilă dacă ţinem seama de necesitatea

Rabbi Abba vorbi: Ce-au înţeles israeliţii cînd au spus: „Este oare Domnul în mijlocul nostru sau nu?“ (*ayin,* nimic; *Ieşirea,* 17:7) ... Explicaţia este, după cum s-a exprimat Rabbi Simeon, că israeliţii au dorit să se încredinţeze dacă manifestarea Divinului ce le fusese dată era a Aceluia Vechi, Cel Atotascuns, Transcendentul, care, fiind mai presus de înţelegere, e desemnat cu *ayin* (nimic), sau dacă era a „Micii Înfăţişări“, Imanentul, care e desemnat ca YHVH. Aşadar, pentru cuvîntul *lo* (nu) avem cuvîntul *ayin* (nimic).

Ne putem întreba, de ce oare au fost atunci pedepsiţi israeliţii? Motivul este că ei au făcut deosebire între aceste două aspecte ale lui Dumnezeu şi „l-au încercat pe Domnul“ (*ibid.*), spunîndu-şi: Într-un fel ne vom ruga dacă e Unul, şi în alt fel dacă e celălalt.

Din: *Cartea Zohar*

(istorică, nu logică, desigur) de a traduce mitul originar în limbajul filozofic grecesc şi de a reface Biblia sub forma unei naraţii metafizice.

Această contopire a fost evident o condiţie a succesului înregistrat de creştinism şi, astfel, de întreaga istorie intelectuală a Europei aşa cum o cunoaştem, dar ea n-a fost niciodată pe deplin satisfăcătoare, şi aceasta din mai multe motive.

S-a relevat că asocierea neaccidentată a noţiunii de *actus purus* impasibil şi perfect independent, aparţinînd unei Fiinţe care, numai ea, *există* în sens propriu, cu toate calităţile atribuite în mod normal unei persoane a

fost o sarcină foarte dificilă, dacă nu chiar impracticabilă din punct de vedere conceptual. Imaginea unui Părinte duios şi milostiv presupune proprietăţi ce nu erau deloc în concordanţă cu această entitate metafizică. Cum poate fi oare Absolutul supus afectelor? Cum poate El să aibă o perfectă cunoaştere a persoanelor, inclusiv a copiilor săi umani, dat fiind că El *este* tot ceea ce ştie şi că, în consecinţă, atît oamenii cît şi lucrurile trebuie să aibă, pe lîngă existenţa lor empirică, un fel de model ideal în mintea divină, Dumnezeu fiind totuşi perfect simplu şi necompus? Aceste enigme aveau să-i tortureze pe scolasticii tîrzii, şi dacă filozofii au dorit să rămînă fideli învăţăturii tradiţionale şi să creadă într-un Dumnezeu care e simultan Unul lui Plotin, conducătorul mîniat din Vechiul Testament şi Tatăl iubitor al lui Isus, ei au fost nevoiţi să-şi mărturisească neputinţa; nici un efort intelectual nu a putut străpunge misterul ultim. Această recunoaştere a însemnat pur şi simplu recunoaşterea incurabilei fragilităţi a raţiunii umane şi prioritatea credinţei. Trebuie totuşi să se dea un răspuns teribilei întrebări: sîntem nevoiţi să admitem nu numai că esenţa lui Dumnezeu e dincolo de capacitatea noastră intelectuală — ceea ce nici un filozof creştin n-a şovăit să declare —, dar, o dată mai mult, încercînd să vorbim despre El în termeni filozofici, nu putem scăpa de contradicţie, ceea ce înseamnă nu numai că raţiunea noastră e înfrîntă în încercările sale de a-L înţelege pe Dumnezeu, ci şi că principiul ei fundamental e pur şi simplu violat, credinţa fiind deopotrivă *supra* şi *contra Rationem*?

A existat o mare varietate de puncte de vedere printre acei autori creştini care erau gata să admită nu numai o diferenţă între capacităţile Raţiunii şi adevărul Credinţei şi nu numai o nevoie de a le menţine sepa-

rate, ci şi incompatibilitatea lor categorică. Semnificaţia filozofică precum şi cea culturală ale acestei ciocniri au variat în timp. Antiintelectualismul sfidător al unora dintre epistolele Sfîntului Pavel şi al magnificei formule a lui Tertullian *certum quia impossibile* nu a dispărut niciodată pe de-a-ntregul din civilizaţia creştină, dar semnificaţia sa a depins de un cadru istoric dat. În Antichitatea tîrzie, el exprima ruptura intransigentă cu valorile şi normele unei societăţi nemîntuite, încăpăţînata încredere în sine şi autoidentitatea revoluţionarilor care nu aparţineau lumii păgîne şi refuzau să negocieze cu ea, construind în interiorul ei o enclavă străină. Treptata uzurpare de către creştinism a acestei societăţi şi dominarea lui finală aveau să fie plătite prin molipsirea creştinismului cu unele din normele acestei societăţi şi prin asimilarea armelor ei raţionaliste. Dar în noua fază a conflictului dintre antiintelectualismul mai vechi şi încercarea de a înzestra creştinismul cu o bază raţională, rolurile protagoniştilor au fost inversate. Începînd cu sfîrşitul secolului al XI-lea, antidialecticienii care condamnau cunoaşterea laică deveniseră între timp purtătorii de cuvînt ai unei Biserici puternic consolidate, pe cînd adversarii lor, care-şi desfăşurau măiestria logică în probleme religioase şi nu-şi puteau înăbuşi curiozitatea în direcţia ştiinţei profane, deveniseră purtătorii de cuvînt ai unei civilizaţii urbane incipiente, printre produsele auxiliare inevitabile ale acesteia numărîndu-se emanciparea clasei intelectuale. Desigur, raţionalismul agresiv al lui Abélard a fost o excepţie. Cei care, mai mult sau mai puţin conştient, au furnizat un program raţional pentru independenţa artelor profane au încercat să separe domeniul artelor de cel al teologiei în asemenea măsură, încît au afirmat că cele două zone nu intră în nici un conflict logic, de vreme ce interesele

lor respective nu se suprapun. Dar o asemenea atitudine era foarte greu de susţinut în mod consecvent; existau probleme importante care intrau, evident, în cîmpul de competenţă al Raţiunii, dar care fuseseră deja decise de către Revelaţie, precum începutul universului în timp. Strădania extravagantă de-a afirma deopotrivă posibilitatea unei ciocniri între cunoaştere şi revelaţie şi autoritatea lor independentă e cunoscută sub numele de teoria dublului adevăr; unii dintre partizanii ei din rîndul averroiştilor tîrzii susţineau că poţi crede simultan în adevăruri conflictive (de pildă, că lumea a fost creată din nimic şi că lumea există din eternitate) cu condiţia de a face o distincţie clară între cele două ordine de cunoaştere.

Nu vă închipuiţi că propriul vostru intelect se poate ridica pînă acolo, încît să-l puteţi cunoaşte pe Dumnezeu. Într-adevăr, cînd Dumnezeu vă luminează dumnezeieşte, nu e nevoie în acest scop de nici o lumină naturală. Lumina naturală trebuie de fapt cu totul stinsă înainte ca Dumnezeu să aprindă strălucirea luminii sale...

Magistrul Eckhart

Astfel, funcţia culturală a tendinţei de a admite contradicţia dintre Cuvîntul revelat şi lumina naturală depindea de ce anume valoare, dacă era cazul, i se atribuia acesteia din urmă. Atît „tertullianismul“ agresiv al antidialecticienilor care afirmau această contradicţie în scopul de a apăra credinţa şi Biserica împotriva pretenţiilor „logicii omeneşti“ cît şi conceptul schizofrenic al dublului adevăr care folosea contradicţia pentru a

apăra drepturile aceleiaşi logici au reprezentat fenomene de scurtă durată în creştinismul medieval. Mişcarea principală a acelora ce căutau să acorde o independenţă cognitivă şi instituţională ştiinţei laice a imaginat diverse criterii separîndu-i sfera de interes de teologie, în timp ce pretenţiile de supremaţie ale acesteia din urmă şi-au găsit finalmente o expresie bine elaborată şi precisă în doctrina tomistă. Aceasta stabilea fără ambiguitate că adevărul revelaţiei şi realizările raţiunii naturale, ambele avîndu-şi obîrşia în acelaşi izvor divin, nu puteau intra niciodată în contradicţie. Prin urmare, dacă cea de-a doua afirmă ceva contrar credinţei, explicaţia este că şi-a călcat propriile sale principii. La fel şi teologia, fără a pretinde să înlocuiască sau să facă inutilă cunoaşterea naturală, şi-a rezervat dreptul de-a o supraveghea, o dată ce se căzuse de acord că lumina naturală ne dă putinţa să descoperim adevărul în unele domenii, cu toate că el fusese deja decis prin revelaţie. Astfel, cele două zone se suprapun parţial, deşi în multe dintre cele mai importante chestiuni putem intui adevărul numai cu ajutorul credinţei (aceste chestiuni includ nu numai adevărul despre Treime, Întrupare şi Mîntuire, ci şi problema începutului temporal al universului).

Distincţia a fost, fără îndoială, foarte fericită din punctul de vedere al necesităţilor de autodefinire ale Bisericii într-o lume în care cunoaşterea profană şi valorile profane îşi afirmau tot mai mult autoritatea şi încrederea în sine; dar însăşi acceptarea acestei dualităţi — dualitate, desigur, ierarhică, nicidecum egalitate — risca să încurajeze doleanţele de investigaţie filozofică autonomă dincolo de limitele de siguranţă. Aristotelismul, deşi aparent bine asimilat în cadrul conceptelor creştine şi protejat împotriva pretenţiilor exorbitante ale unei Raţiuni din ce în ce mai îndrăzneţe,

nu va lipsi să genereze acelaşi pericol pe care trebuia să-l îngrădească: el avea să devină un vehicul intelectual cu ajutorul căruia creştinismul începea să alunece pe un drum descendent către laicism şi, astfel, către uitare.

Privită din acestă perspectivă, Reforma a fost o încercare violentă de a restaura puritatea primară a mesajului creştin şi de a-l vindeca de contaminarea cu valori profane (cel puţin acestea i-au fost intenţiile originare, cu toate că efectele sale istorice pe termen lung aveau să se întoarcă împotriva acestor intenţii, aşa cum s-a întîmplat cu majoritatea marilor aventuri umane). În stadiile sale timpurii, ea a revenit la o conştiinţă creştină primitivă întemeiată pe o încredere fermă în făgăduinţa divină şi nefăcîndu-şi nici un fel de griji cu privire la ceea ce ar putea decide înţelepciunea şcolilor; lua peste picior subtilităţile dialecticii mundane şi vedea în filozofie un cuvînt obscen; în universităţile germane a făcut prăpăd.

Soarta curioasă a nesfîrşitei controverse dintre credinţă şi raţiune în veacurile ce au urmat şocului salutar al Reformei (salutar adică pentru Biserica Romano-Catolică) pare a confirma adevărul de bun-simţ că într-o civilizaţie urbană unde mişcarea, schimbarea, dezvoltarea şi noutatea trec drept valori eminente, nu e probabil să se producă nici un acord sau armistiţiu permanent şi satisfăcător între Sacru şi Profan. Punînd capăt tradiţiei neîntrerupte a Bisericii ca sursă de autoritate în interpretarea Scripturilor, Reforma, aşa cum s-a dovedit şi exact contrar dorinţelor marilor săi iniţiatori, a promovat o utilizare mai extensivă a Raţiunii în probleme teologice. Marşul raţionalismului nu a putut fi stopat şi el a produs realinieri de ambele laturi ale conflictului dintre Luminism şi Tradiţie. Metodele scolastice de a susţine adevărul religios cu

argumente raţionale şi-au pierdut treptat credibilitatea şi eficacitatea şi, cu toate că maeştrii şcolilor medievale n-au încetat niciodată să-şi exercite abilităţile semantice şi logice, ei aveau să fie priviţi curînd ca vestigii neinteresante ale unei epoci revolute, incapabili să concureze, necum să se măsoare cu noile tendinţe intelectuale de tip empirist sau raţionalist, toate acestea contribuind la corodarea nemiloasă a credinţei. Deiştii şi adepţii „religiei naturale" din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, care au eliminat din moştenirea creştină tot ceea ce ei considerau nedemonstrabil pe cale raţională, au depăşit evident limitele în interiorul cărora creştinismul putea rămîne în mod vizibil el însuşi; urmaşii lor s-au grăbit să arate că, dacă dorim să aplicăm cu stricteţe vechilor cărţi profetice criteriile raţionalităţii, întreaga structură a înţelepciunii vechi s-ar prăbuşi. Prima generaţie de deişti au fost oameni duşi la disperare de spectacolul unui fanatism religios manifestat de secte şi facţiuni belicoase, aduse la viaţă de erupţia Reformei; raţionalismul lor religios era pus în slujba toleranţei şi păcii. Cei mai mulţi dintre ei credeau că puţinele principii religioase de bază realmente importante — existenţa lui Dumnezeu şi cîrmuirea providenţială a lumii, nemurirea sufletului, normele morale creştine — puteau fi justificate foarte bine pe temeiuri raţionale, pe cînd toate misterele încîlcite şi la drept vorbind ininteligibile ale trinitologiei sau ale teoriei harului, toate dogmele şi antidogmele care incită războaie sectare, masacre şi persecuţii, nu au nici o semnificaţie şi se plasează dincolo de interesele legitime ale minţii omeneşti. Ideea de religie raţională a înlăturat toate credinţele pe care se întemeiase distincţia dintre diversele Biserici din cadrul creştinismului sau chiar, într-o interpretare mai radicală, distincţia dintre

toate religiile lumii. A trebuit să treacă mult timp pînă cînd acest instrument al toleranţei avea să dea naştere intoleranţei raţionalismului fanatic.

Aceleaşi rezultate pacificatoare ar fi putut fi obţinute (nu în realitate, fireşte, ci în paradisul gîndirii dezziderative), şi s-au făcut repetate încercări în acest sens, prin expedientul intelectual contrar: nu degroşînd religia pînă la dimensiunile ei „raţionalizabile" şi convertind-o astfel într-o cunoaştere de mîna a doua, ci, dimpotrivă, urmînd tradiţia consacrată şi declarînd că întregul corp de credinţe trebuie fundamentat numai pe autoritatea divină. Nu era suficient însă, deoarece fiecare confesiune emitea pretenţii la infailibilitatea propriilor interpretări date Scripturilor. Aşadar, propunerile ecumenice bazate pe ideea unei religii întemeiate pe credinţă sau „sentiment" trebuiau să facă irelevante, inutile sau de-a dreptul ilicite toate interpretările contradictorii. O posibilitate ar fi fost aceea de a recomanda să ne mărginim credinţa nu numai la ceea ce spun Scripturile, ci la modul exact în care o spun, şi de a ne abţine să comentăm asupra lor sau să ne aventurăm într-o reconstrucţie filozofică, presupunînd că în toate problemele cu adevărat importante şi relevante pentru salvarea noastră Scripturile sînt suficient de clare şi de inechivoce. Aceasta a fost atitudinea frecventă a adepţilor lui Erasmus, care au predicat pacea religioasă.

Altă cale de realizare a păcii a fost, fireşte, o intoleranţă cu acţiune foarte eficientă. Nu a fost o nouă invenţie, sigur; dar apărarea tradiţională a monopolului Bisericii se întemeia îndeobşte pe proprietatea ei exclusivă asupra adevărului, pe cînd pentru unii avocaţi ai intoleranţei din secolul al XVII-lea raţiunea decisivă era, dimpotrivă, că nu există nici un adevăr în accepţiunea sa normală în nici o Biserică şi în nici una dintre

confesiunile aflate în competiţie. Hobbes şi unii dintre libertinii francezi au fost de părere că statului îi revine sarcina de a nu îngădui oamenilor să se măcelărească între ei din cauza opiniilor diferite asupra felului în care pîinea sfintei împărtăşanii se transsubstanţiază în trupul Mîntuitorului nostru. S-au propus o ordine absolută şi o religie de stat obligatorie drept cea mai bună garanţie de pace, dar principala virtute a acestei religii ar fi fost că ea era singura permisă, iar nu că era mai adevărată sau mai credibilă decît rivalele ei.

Totuşi, libertinismul francez din secolul al XVII-lea (şi mă refer la acel *libertinage érudit*, şi nu la libertinismul moral, acesta din urmă fiind pus în legătură uneori cu cel dintîi, dar nicidecum cu necesitate şi universal) cuprinde o gamă de atitudini despre problemele pe care le discutăm. Tipic pentru această *Weltanschauung* era să separe chestiunile religioase de cele empirice şi să profeseze loialitatea faţă de tradiţia creştină aşa cum era ea concepută în termeni fideişti. Nu încape îndoială că unii libertini, deşi cu un dispreţ total pentru disputele teologice, după ei sterile, credeau în chip autentic în punctele fundamentale ale crezului creştin, adică în Dumnezeu şi în viaţa veşnică, respingînd totodată încercările de a face aceste puncte credibile pe temeiuri raţionale, fie acestea scolastice, aristotelice sau carteziene. Aceasta era, avem motive s-o presupunem, atitudinea lui Gassendi, a lui La Mothe Le Vayer, poate chiar şi a lui Naudé. Ceea ce era autentic în crezurile lor n-avea însă nici un iz confesional, deoarece toate certurile teologice care divizau creştinismul erau în ochii lor în cel mai bun caz neinteresante şi de obicei lipsite de sens şi găunoase. Dacă îşi declarau loialitatea faţă de Biserica Creştină Catolică, şi nu faţă de altele, era vorba de un angajament civil, contrar celui religios; ei credeau că e bine să respecte obiceiurile şi tradiţia ţării în care

se întîmplase să trăiască: formele colective ale vieţii religioase meritau respect din raţiuni politice şi sociale, nu dogmatice (printre umaniştii timpurii, Justus Lipsius, marele editor şi reanimator al stoicismului, şi-a schimbat confesiunea de cinci ori, în funcţie de ţara în care trăia; principala sa lucrare filozofică se intitulează *De constantia*). Pentru alţii însă asemenea declaraţii fideiste nu reprezentau probabil mai mult decît o mască protectoare sub care să-şi ascundă necredinţa, şi uneori nu e uşor de spus cărei categorii îi aparţine o persoană dată. Pierre Bayle, care se bucura de reputaţia unui sceptic integral ascuns în spatele unei frazeologii de religiozitate sentimentală, era (aşa cum reiese din studiile Elisabethei Labrousse) un credincios sincer, dar înrîurirea puternică pe care a exercitat-o asupra Luminismului a fost aceea a unui sceptic şi demolator al credinţei; cititorii săi îi priveau cu o ridicare din umeri declaraţiile solemne de pietate, văzînd în ele încă un exemplu al unei tactici folosite din plin de către ateii prudenţi.

Trebuie totuşi notat că abordarea fideistă a credinţei creştine, combinată cu fenomenalismul şi empirismul ştiinţific, era împărtăşită şi de oameni precum Mersenne, care sub nici un cuvînt nu ar putea fi trecut în rîndul libertinilor şi a cărui evlavie n-a putut fi niciodată pusă la îndoială.

Atîta timp cît ateismul făţiş comporta riscuri, era foarte obişnuit ca increduli să-şi garanteze fidelitatea religioasă ca pe un fapt de credinţă iraţională; ei puteau fi deosebiţi de credincioşii serioşi prin stilul lor şi prin distribuţia accentului de insistenţă, chiar dacă în unele cazuri puteau exista îndoieli asupra naturii sale. Unor filozofi care, ca Pietro Pomponazzi, David Hume şi mulţi alţii de-o seamă, strîngeau argumente împotriva nemuririi sufletului şi totuşi declarau că o acceptă ca pe

un adevăr revelat, în ciuda acestor argumente, foarte greu li se putea da crezare. Pe de altă parte, întoarcerea la conceptul de Credinţă ce sfidează cu temeritate pretenţiile Raţiunii a reprezentat deseori o foarte serioasă încercare de a apăra creştinismul într-o situaţie culturală extrem de dificilă, în care critica raţionalistă părea să fi produs unele rezultate ireversibile şi irecuzabile. Aceasta a fost în esenţă atitudinea lui Pascal confruntat cu invazia cartezianismului (apreciere oarecum grosieră, ce va fi corectată ulterior).

În această privinţă, noi sîntem încă moştenitorii conflictului care s-a manifestat de la finele Evului Mediu şi care a devenit tot mai izbitor în secolul al XVII-lea, cînd au fost codificate regulile spiritului ştiinţific modern în operele lui Bacon, Galilei, Descartes, Locke şi Gassendi, printre alţii. Intelectualii creştini erau tot mai conştienţi de faptul simplu că, în termenii disciplinei ce guvernează cercetările empirice şi ai utilizării tot mai extinse a metodelor matematice, legitimitatea abordării metafizice tradiţionale era tot mai mult pusă sub semnul întrebării. Poziţia teologiei naturale devenea evident instabilă şi nesigură în confruntarea cu un concept de Raţiune definit exclusivist prin normele procedurilor ştiinţifice. Am putea vorbi de „evadarea în iraţionalitate", numai că expresia poartă o judecată de valoare puternică şi contestabilă. Cînd stigmatizăm credinţe sau tipuri de comportare ca „iraţionale", implicăm cu necesitate un concept bine definit de *Ratio*, dar acest concept este el însuşi totdeauna deschis îndoielii: putem oare furniza temeiuri obligatorii pentru o definiţie a acestei *Ratio* fără a utiliza criterii a căror valabilitate ar depinde de acceptarea prealabilă a însuşi acestui concept? Şi ca atare, să vorbim nu despre o „evadare în iraţionalitate", ci de o tot mai dezvoltată conştiinţă a modalităţilor ireductibil

diferite în care sînt validate credinţele religioase în contrast cu propoziţiile ştiinţifice, despre accepţiunile fără comună măsură pe care le capătă „valabilitatea“ în respectivele domenii.

Kant însuşi trebuie situat în această perspectivă. El a încercat să demoleze aparenta certitudine a vechii teologii naturale şi totuşi să o salveze reconstruind-o pe principii totalmente noi. Argumentînd că credinţa în existenţa lui Dumnezeu şi în viaţa veşnică sînt într-adevăr justificabile în limitele raţiunii practice, el nu a transformat aceste credinţe în norme morale sau tehnice; postulatul său a fost numai că unele idei normative pot fi validate independent de raţiunea teoretică şi, valabile fiind, implică cu necesitate pe Dumnezeu şi nemurirea ca adevăruri în sensul comun, nu pragmatic, al cuvîntului. A reuşit astfel să nu se abată de la raţionalismul său perseverent.

În lumea catolică, criza modernistă de la sfîrşitul secolului trecut şi începutul secolului nostru a revelat în chip drastic ciocnirea dintre pretenţiile teologiei naturale şi marşul victorios al scientismului (scientismul, departe de a fi o concluzie logică dedusă din corpul cunoaşterii ştiinţifice, e o ideologie ce stabileşte că valoarea cognitivă e definită prin aplicaţia corectă a metodelor ştiinţifice). Moderniştii (Alfred Loisy, Edouard Le Roy) împărtăşeau o abordare fenomenalistă a ştiinţei şi o interpretare simbolică a credinţei religioase. Ştiinţa, argumentau ei, nu ne livrează adevărul aşa cum îl înţelegem de obicei; ea e o schematizare comodă a datelor empirice în construcţii teoretice a căror valoare e mai degrabă instrumentală şi predictivă decît cognitivă, dacă acest din urmă termen sugerează o descriere a lumii aşa cum este ea „în realitate“. Pe de altă parte, adevărul religios nu poate fi înghesuit în tipare intelectuale: intuiţiile lui de bază sînt felurit întru-

pate în simboluri supuse schimbării, nici unul din ele nereprezentînd o versiune ultimă şi nici unul nefiind liber de mijloacele contingente, istorice, de exprimare; Scripturile sînt un document istoric, aşa cum sînt şi dogmele Bisericii, care sînt menite să evolueze o dată cu dezvoltarea civilizaţiei. Şi singurul acces demn de încredere la adevărul religios este prin intermediul unei experienţe private care nu poate fi redată satisfăcător într-un discurs intersubiectiv.

Separarea revelaţiei de ştiinţă e acum completă: aceasta din urmă nu are mijloace de a da verdicte despre Divin şi ea nici nu are de a face de altfel cu realitatea, semnificaţia ei fiind utilitară mai degrabă decît cognitivă, pe cînd în actele de credinţă dobîndim o intuire a altei realităţi, cea divină, deşi această intuiţie nu poate fi transpusă decît în simboluri cultural relative. E o proastă folosire a ştiinţei, argumentau moderniştii, să faci în numele ei judecăţi religioase sau antireligioase, după cum e o proastă folosinţă a religiei să definească reguli sau să emită hotărîri în sau despre probleme ce ţin fie de cercetarea ştiinţifică, fie de viaţa laică. Ştiinţa şi religia se deosebesc aproape în totul: în obiectele lor, în modul în care îşi dobîndesc respectiva cunoaştere, în însăşi semnificaţia adevărurilor pe care le proclamă (nici unul din acestea neconstituind, în fapt, adevărul în sensul cotidian şi aristotelic).

Şi astfel, moderniştii au sperat să rezolve conflictele dintre cunoaşterea profană şi revelaţie definind pentru fiecare un temei epistemologic diferit. Propunerea a fost evident inacceptabilă pentru Biserică, şi din mai multe motive: prin postulatul modernist, dogmele creştine erau private de veracitatea lor imuabilă şi trebuiau luate ca expresii istorice provizorii ale revelaţiei; în problemele religioase se presupune că principala sursă a intuiţiilor ar fi un fel de contact mistic cu realitatea

divină, rezultatul fiind că însăşi funcţia Bisericii fie devenea neclară, fie era redusă la sarcinile ei istoriceşte imanente, iar Bisericii, prădată astfel de legitimitatea harismatică eternă, i se mai spunea pe deasupra că nu trebuie să se amestece deloc în viaţa profană, ca să nu mai vorbim de controversele ştiinţifice. Proporţiile enorme ale bătăliei Bisericii contra erorii moderniste din primele două decade ale secolului nostru au dovedit vigoarea ereziei. Şi într-adevăr, deşi aparent victorioasă (în sensul că a exclus efectiv formula condamnată din teologia oficială), Biserica a înregistrat pierderi imense. Refuzînd să accepte provocarea, manifestîndu-şi inabilitatea de-a asimila modernitatea, ea şi-a pierdut pas cu pas controlul asupra vieţii culturale şi a respins clasele educate. Problemele ridicate de modernişti nu au putut fi, aşa cum a devenit evident, anulate prin anateme şi prin reiterarea asigurărilor optimiste ale tomismului despre consonanţa dintre cunoaşterea profană şi cea religioasă.

Şi într-adevăr, contagiunea modernistă nu a fost vindecată, deoarece nu era doar o idee eretică năstruşnică din partea cîtorva intelectuali, ci expresia unei profunde fisuri într-o civilizaţie ce părea a fi construită pe principii şi valori intelectuale care erau tot mai incapabile de o coexistenţă armonioasă cu moştenirea sa religioasă: nici conştiinţa coliziunii n-a putut fi dezamorsată, nici căutarea unor noi soluţii n-a putut fi ţinută în frîu.

Paradoxul conflictului la care am asistat de-a lungul veacului nostru constă în aceasta: motivul de căpetenie care a stimulat felurite încercări medievale de a separa Profanul şi Sacrul a fost apărarea celui dintîi, dorinţa de a elibera ştiinţa de teologie, de a scoate instituţiile de stat şi viaţa publică de sub supravegherea ecleziastică. Tendinţe aparent analoage urmăresc însă de obicei ţelul

opus: să protejeze Sacrul de rapacitatea Profanului, să susţină legitimitatea credinţei în lupta cu doctrinele raţionaliste, să afirme drepturile vieţii religioase în cadrul unei culturi care şi-a canonizat propria-i laicitate. Semnificaţia socială a separaţiei e astfel complet diferită, cu toate că temeiul ei epistemologic e deseori acelaşi. Pe lîngă cei care — asemenea gînditorilor modernişti menţionaţi adineauri — au tras o linie de demarcaţie între două tărîmuri, în speranţa non-interferenţei lor viitoare, *saeculum illuminatum et illuminans* al nostru a născut mai multe spirite iscoditoare şi răzvrătite care au realizat că ciocnirea este reală şi nu doar rezultatul neînţelegerii conceptuale sau al dezordinii logice. Ele au optat pentru Dumnezeu împotriva lumii, şi nu ca adaos la ea. Aceşti oameni nu au încercat să împace Raţiunea laică prin identificarea unei enclave modeste la adăpost de voracitatea ei şi cerîndu-i permisiunea de a supravieţui, ci i-au atacat neputinţa intrinsecă de a face faţă unor griji ce sînt menite să fie cruciale în viaţa noastră — afară de cazul cînd ar fi ascunse *mala fide* — şi au exprimat revolta credinţei, foarte conştienţi de statutul ei de corp străin, în fapt o boală cumplită, în această civilizaţie. Evreul rus Lev Şestov şi spaniolul Miguel de Unamuno aparţin acestei categorii; drumul lor a fost pregătit de marii adversari din secolul al XIX-lea ai Luminismului — Kierkegaard, Dostoievski, Nietzsche — oameni care au refuzat să negocieze cu un raţionalism satisfăcut de sine şi cu progresul, care au refuzat să aplaneze antagonismul.

Toţi aceşti oameni aveau să devină profeţi ai vremurilor noastre, vremuri în care imaginea lumii noastre cotidiene e ambiguu voalată de conştiinţa de neatenuat atît a binecuvîntărilor, cît şi a ororilor progresului ştiinţific şi, mai mult, vremuri în care biseri-

cile constituite constată că e tot mai greu să descopere un limbaj apt să atingă sufletele oamenilor contemporani, şi adesea, spre ruina lor, atribuie eşecul acesta faptului că nu sînt destul de „progresiste“, adică insuficient de docile faţă de exigenţele modernităţii, prea „religioase“. În însuşi titlul cărţii sale celei mai cunoscute, *Atena şi Ierusalimul*, Şestov a îmbrăţişat intransigenţa lui Tertullian şi a luat partea mitului biblic împotriva autodecretatei supremaţii a Raţiunii analitice: pomul cunoştinţei şi pomul vieţii nu cresc unul lîngă altul în armonie prietenească; înfruptarea din primul a dus la moarte, înfruptarea din celălalt e o speranţă pe care Raţiunea nu o poate legitima niciodată, în fapt e de aşteptat ca Raţiunea să vadă această speranţă ca pe o ameninţare la adresa ei.

Atît Şestov cît şi Unamuno, nu altfel decît Kierkegaard înaintea lor, au pornit cu experienţa care, credeau ei, s-a opus, veşnic şi cu îndîrjire, absorbirii de către orice cadru cognitiv raţional: propria mea conştiinţă că sînt eu însumi. Abordarea lor comună ar putea fi pesemne reformulată după cum urmează: a spune „eu nu sînt eu“ nu e o tautologie, nu e nici un exemplu al universalului principiu aristotelic al identităţii, după cum nu e nici echivalentul enunţului „Ion este Ion“ rostit de altă persoană. Mecanismul natural al Raţiunii urmăreşte să subsumeze tot ce e individual şi unic unor concepte abstracte; dar „eu“ nu poate fi subsumat în felul acesta. „Eu“ refuz să mă concep pe mine însumi ca un caz particular al unui concept şi refuz să fiu conceput astfel de către alţii. Oricine porneşte cu acest act de autoafirmare vede numaidecît că e absurd să spui că sînt doi sau mai mulţi „eu“ şi totuşi, în termenii Raţiunii analitice, e absurd să negi că sînt mulţi „eu“. În consecinţă, sîntem confruntaţi cu două absurdităţi incompatibile, pe una dintre care trebuie s-o acceptăm; în măsura în care

Raţiunea monopolizează puterea de a judeca ce este sau nu absurd, admitem că urmăm ceea ce, în cuvintele Sfîntului Pavel, trebuie să fie văzut de lume ca nebunie. Obiectivitatea implacabilă a Raţiunii îmi interzice totdeauna pînă şi să numesc, propriu-zis, ceea ce ştiu — şi toţi ceilalţi ştiu, în această privinţă — că e tărîmul indestructibil al supremului meu interes: existenţa mea, salvarea mea, Dumnezeu, opţiunea morală. „Eu“ nu sînt un lucru, după cum nici Dumnezeu nu este; Raţiunea nu-i poate atribui nici unuia dintre noi un statut ontologic şi Raţiunea e, aşadar, obligată, de înseşi regulile ei, să ne reducă la ceva ce în mod radical nu sîntem: la obiecte. Cînd încerc să mă înţeleg pe mine şi pe Dumnezeu, mă pun inevitabil într-o poziţie de revoltă antiraţională, deoarece Raţiunea e cu necesitate distrugătoare deopotrivă a mea şi a lui Dumnezeu, amîndoi fiind dincolo de limitele capacităţilor ei de asimilare. Şi viaţa ne confruntă cu opţiuni ineluctabile şi în care nu putem aştepta nici un ajutor din resursele aflate la dispoziţia Raţiunii, din partea cunoaşterii ştiinţifice, din partea abilităţilor tehnice. Pe scurt, dacă

Conceptul lui Dumnezeu nu este ca acela al unui om sub care individualul se subsumează ca o realitate ce nu poate fi absorbită de concept. Conceptul lui îmbrăţişează totul, iar în alt sens Dumnezeu nu are concept. Dumnezeu nu iese din încurcătură cu ajutorul unei abrevieri, El cuprinde (*comprehendit*) realitatea însăşi, tot individualul; pentru el, individualul nu este inferior conceptului.

Søren Kierkegaard

---

tratăm cu seriozitate problemele religioase, nu e suficient să ocolim competenţele Raţiunii, ci efectiv să optăm împotriva ei, întrucît Raţiunea se afirmă numai afirmîndu-şi monopolul incontestabil de a decide ce e şi ce nu e cunoaştere, ce putem sau ce nu putem gîndi în mod legitim, care alegeri sînt reale şi care anume sînt imaginare.

Am revenit oare, urcînd orbeşte pe o „spirală“ istorică, la înţelepciunea creştină din vechime care se definise pe sine prin anatemizarea făţişă a secularităţii, modernităţii, ştiinţei? Ar fi o exagerare să spunem asta. Există diferite tendinţe rivale în dezordinea religioasă de azi. O echipă tot mai redusă de teologi optimişti încă mai trag nădejde că pot intra în graţiile Luminismului şi-şi pot înălţa speculaţiile pînă la statutul de ramură respectabilă a ştiinţei; sînt mulţi cei care caută încă să îmblînzească civilizaţia laică prin demarcarea moşiilor respective ale *sacrului* şi *profanului* şi prin încercarea de a persuada cele două puteri să semneze un tratat mutual de non-ingerinţă; există şi o tendinţă teocratică, în creştinism, sigur, nu prea viguroasă, dar foarte robustă în lumea islamică; şi există moda contrară (sau aparent contrară) de a reduce tradiţia religioasă la o ideologie politică sau alta. Pretutindeni e prezentă o senzaţie acută de conflict; nimeni nu poate prezice care anume dintre încercările de reajustare va ieşi victorioasă sau se va dovedi măcar cea mai puternică în viitorul apropiat; am putea să ne facem însă o părere despre aceea dintre ele care, dacă ar ajunge să domine, ar fi cel mai probabil factor de distrugere a moştenirii religioase a umanităţii.

Tradiţia mistică în totalitatea ei nu poate fi situată cu claritate pe harta acestor controverse. Majoritatea misticilor nu s-au frămîntat niciodată să formuleze problema Credinţei şi Raţiunii în categorii care să le fie

familiare filozofilor. Ei împărtăşesc o intensă convingere negativă că Raţiunea profană şi logica „umană" n-ar putea fi de nici un ajutor în tot ce are o reală însemnătate pentru viaţa omului, adică unirea cu Dumnezeu şi cunoaşterea Sa (dacă distincţia aceasta are vreun sens pentru ei, ceea ce de obicei nu e cazul). Unii mistici se mulţumesc cu cîteva fraze dispreţuitoare despre deşertăciunea ştiinţei profane; alţii pun accentul pe ostilitatea implacabilă dintre Credinţă şi Raţiune; iar alţii (Eckhart şi Cusanus, de pildă) vorbesc despre o facultate cognitivă mai înaltă, Raţiunea sau Intelectul, care ne îngăduie o intuire a infinităţii divine şi care e ghidată de principii proprii, principii ce se dovedesc, la o examinare mai strînsă, contrarii mai curînd decît adiţionale faţă de regulile logicii comune, indiferent dacă această contradicţie este declarată explicit sau nu.

Interpretarea îşi găseşte limita acolo unde se opreşte limbajul. Ea se consumă în tăcere. Şi totuşi această limită există numai prin limbaj.

Karl Jaspers

Dacă ne îndreptăm spre texte scrise de autori cu orientare filozofică mai accentuată, observăm că ei au fost conştienţi de faptul că orice cunoaştere despre Dumnezeu, fie dobîndită în contemplaţie, fie prin efort speculativ, stă sub puterea limbajului şi apare paradoxală. Pseudo-Dionisie, în tratatul său despre numele divine, spune că Dumnezeu nu are nume şi avem un drept egal de a-I acorda sau refuza orice nume: de vreme ce gîndirea noastră e incapabilă să sesizeze unitatea divină, despre Dumnezeu, la drept vorbind, nu se poate emite nici o afirmaţie şi nici o negaţie. El reco-

mandă prin urmare abţinerea de la a spune sau gîndi despre Dumnezeu orice altceva în afara celor pe care El a vrut să ni le reveleze în Scripturi.

Idei similare pot fi găsite la majoritatea filozofilor neoplatonicieni, creştini sau nu. Nemuritoarea operă a lui Plotin e plină de restricţii privitoare la incurabila sărăcie şi inadecvare a limbajului pe care-l foloseşte. Eckhart nu se temea a recunoaşte caracterul autocontradictoriu al discursului teologic, iar Cusanus a încercat să elaboreze o nouă logică a infinităţii în care principiul contradicţiei a fost înlocuit cu principiul *coincidentia oppositorum,* convergenţa calităţilor contrarii cînd îşi ating valorile-limită.

Principala sursă de contradicţie pare a fi fost totdeauna aceeaşi, ea fiind identificată de către toţi misticii speculativi: Unicitatea Fiinţei confruntată cu o lume creată alcătuită din numeroase obiecte. Nimeni dintre cei ce au încercat să conceapă problema aceasta n-a lipsit să nu fie izbit de o senzaţie de imposibilitate logică: raţionaliştii au convertit acest fapt într-un argument cvasiontologic pentru non-existenţa lui Dumnezeu (nu-L pot gîndi pe Dumnezeu fără a cădea în contradicţie, prin urmare nu-L pot gîndi pe Dumnezeu fără a-I nega existenţa); pentru teologii neoplatonicieni şi mistici, aceeaşi imposibilitate dovedea că logica noastră are o valabilitate limitată şi este inutilă cînd tratează despre Dumnezeu.

Fiecare lucru creat doreşte să fie iarăşi natural, să fie ceea ce era înainte de creaţie... Elementele au fost create din nimic şi dorinţa lor e să fie iarăşi nimic.

Paracelsus

Chestiunea a mai fost discutată, totuşi mai trebuie să-i menţionăm încă un aspect specific. În termenii acelor tradiţii care admit explicit conceptul de Absolut, lumea Îl manifestă pe Dumnezeu şi-L ascunde totodată: prin însuşi faptul de a fi un non-absolut, ea ne conduce la Dumnezeu ca la condiţia ei necesară şi prin acelaşi fapt ea barează drumul spre El, deoarece gîndirea şi percepţia noastră sînt întemniţate în ea şi Absolutul e inaccesibil atît simţurilor, cît şi conceptelor noastre. O dată ce s-a admis că Fiinţa e Unul, lumea multiplul, varietatea lucrurilor şi sufletelor devine inimaginabilă. Sîntem tentaţi să evităm contradicţia negînd nu existenţa lui Dumnezeu, ci existenţa lumii: multiplul e Unul. Această temă revine de nenumărate ori în literatura mistică a feluritor civilizaţii (Rudolf Otto, în opera sa clasică despre misticismul răsăritean şi apusean, relevă o similaritate frapantă între speculaţia Magistrului Eckhart, pe de o parte, şi scrierile lui Śamkara şi-ale altor mistici orientali, pe de alta). Reiese că toate lucrurile şi toate sufletele în existenţa lor „reală" sînt Dumnezeu şi că întoarcerea noastră la Dumnezeu înseamnă restaurarea modului nostru „autentic" de a fi, a ceea ce cu adevărat sîntem; individualitatea e văzută, aşa zicînd, ca o patologie a fiinţei, un blestem ontologic, aşa cum ar fi spus-o Schopenhauer. Aceeaşi intuiţie poate fi exprimată în mod variat: „totul e unul", „Împărăţia Cerului e în tine" sau (Angelus Silesius) „abisul sufletului meu strigînd cheamă abisul lui Dumnezeu; spune, care-i mai adînc?"

Ideea autocontradictorie că „multiplul e Unul" nu e nicidecum o invenţie a unor minţi speculative; că întregul şi partea sînt identice este, după cum a observat Durkheim, asumat tacit sau explicit în toate religiile. În viziunea sa, poporul a exprimat şi afirmat în acest concept al unităţii atotcuprinzătoare coeziunea corpului

social; departe de a vădi pur şi simplu (aşa cum sugerase cîndva Lévy-Bruhl) lipsa de abilităţi logice şi slăbiciunea mintală a oamenilor sălbatici, ideea de participare mistică a fost modul în care autoritatea şi supremaţia „Întregului" social a fost înregistrată şi consolidată în minţile indivizilor. Această explicaţie nu spune de ce oameni din întreaga lume au avut nevoie de

---

Iar pretutindeni era întuneric, o mare de întuneric,
Şi tăinuit într-însul zăcea totul fără viaţă;
Cu spaţiul fără zare era pustiul ţărmurit,
Cînd izvorî Unicul din duhul căldurii,
Tot atunci născutu-s-a şi apriga dorinţă,
Care germenul gîndirii fu şi al plăsmuirii.
Iar prorocii, ei înţelepţii, cugetînd descoperiră
Între *a fi* şi *a nu fi* legătura cea veche.
Raza ei o urmăriră departe, pîn' la capăt:
Să fie oare în prăpastia-adîncă, să fie pe-nălţimi?
Din sămînţa vieţii risipită forţe răsăriră pretutindeni,
Căci firea zăcea la fund, iar sus puterea şi voinţa.
Dar cine ştie şi cine poate spune
De unde răsărit-a firea-ntreagă?
De nu cumva tîrziu născutu-s-au zeii?
Dar cine poate şti dincotro şi cînd au apărut şi dînşii?
Numai cel din care lumea-ntreagă s-a croit,
Ori că el însuşi o clădi, ori că n-o plăsmui,
Cel care din înălţimile cerului firmamentul cîrmuieşte,
El singur numai ştie! — Ori poate nici el nu ştie.

Din: *Rig Veda*, trad. Teohari Antonescu

---

acest fel de proiecţie fantastică a „totalităţii“ societale şi nu s-ar fi mulţumit cu mijloace mai simple pentru a-şi întări solidaritatea tribală. Ea nu ne lămureşte nici cum de erau capabili să producă, în acest scop, un univers imaginar fără nici o asemănare cu lumea empiric cunoscută şi cîtuşi de puţin sugerat de experienţă. Aceste dubii sînt însă în afara discuţiei de faţă. Ce vreau să spun e pur şi simplu că şi cele mai elaborate construcţii ontologice ale misticilor speculativi îşi au rădăcinile într-o experienţă elementară şi universală a Sacrului.

Cei care au încercat să transforme această experienţă într-un „sistem“ consecvent din punct de vedere conceptual au fost condamnaţi să-i reveleze inconsecvenţa; ceea ce credincioşii acceptaseră în chip natural în limbajul miturilor a devenit problematic şi chiar de neconceput după o asemenea transmutare. Fiind refăcut ca teologie, mitul s-a expus rigorilor logicii „normale“ şi a căzut pradă curiozităţii indiscrete a scepticilor. Nu numai creştinismul, ci, pentru o perioadă limitată, şi islamul a trecut prin această ordalie.

Misticii ştiau însă că provocarea lor se adresa logicii comune şi au refuzat cu insolenţă să se predea. Pretenţia lor, şi de astă dată, este de a fi *experiat* această identitate a părţii şi a Întregului; ei mai degrabă trăiesc în ea decît o cunosc aşa cum a fost ea codificată în mituri şi explicată laborios în sisteme metafizice: ei nu au nevoie nici să furnizeze dovezi ale acestei experienţe, nici nu sînt deranjaţi de incoerenţa ei logică atunci cînd este exprimată verbal. Şi cel puţin misticii apuseni sînt satisfăcuţi că „blestemul metafizic“ e remediabil fără ca, pe parcursul procesului, să fie distrusă conştiinţa personală. Nu e cazul, cred ei, ca un suflet individual, în scopul de a supravieţui, să trebuiască a duce pentru totdeauna, chiar şi în cer, povara separării sale de

izvorul ființei, nici ca salvarea ultimă să consiste într-o dizolvare totală în oceanul impersonal al spiritului. Ei cred că realmente au trăit „temporar în eternitate"; experiența lor le-a dovedit că e cu putință să realizezi identitatea cu Dumnezeu fără a trebui să plătești cu propria-ți viață personală; legile care guvernează lumea lucrurilor finite încetează să acționeze în tărîmul divinului.

Totuși, cînd realizează insuficiența flagrantă a instrumentelor lingvistice aflate la dispoziția sa, misticul radical se simte deseori obligat să spună că, în comunicarea cu Dumnezeu, se cuvine să păstrezi tăcerea și să te străduiești a-ți goli mintea nu numai de cuvinte, dar și de concepte și de imagini. Aceasta e virtutea implicită în *oratio mentalis* spre deosebire de rugăciunile sonore. Avem, desigur, de a face aici cu forma supremă a vieții spirituale și cu un stadiu la care poți ajunge numai după îndelungată pregătire prin exercițiile mintale obișnuite; o dată ce-a atins-o, misticul poate însă și ar trebui să dispună de toate mijloacele subsidiare de a se apropia de Dumnezeu. Dar ceea ce e adecvat sufletelor celor mai avansate nu poate fi încercat de către începători. Și, adaugă el adesea, cînd vorbim despre Dumnezeu trebuie să ținem minte că vorbele noastre nu pot niciodată surprinde în mod corect realitatea pe care pretind a o descrie. Semnificația discursului nostru este, așadar, pragmatică, mai degrabă decît cognitivă: formulele teologice nu transmit atît o cunoaștere despre Dumnezeu cît ne îndeamnă să-L adorăm și să-I dăm ascultare în smerenie și cu conștiința propriei noastre ignoranțe.

Observăm astfel o stranie convergență între atitudinea cognitivă a misticului radical și cea scepticului radical. În virtutea unei *coincidentia oppositorum*, misticul și scepticul se dovedesc a fi frați gemeni în epistemologie. În conformitate cu premisele lor, ei ar trebui

poate să rămînă tăcuţi în loc de-a încerca să-şi expună ideile şi, într-adevăr, tocmai asta recomandă ei nu arareori. În ambele cazuri însă, aşa cum am remarcat deja, această recomandare pare a fi plină de o antinomie pragmatică: ea se vede încălcată prin însuşi faptul de a fi rostită. Antinomia e poate evitabilă dacă restrîngem înţelesul tăcerii, atît al celei mistice, cît şi al celei sceptice. Scepticul nu spune că ar trebui să fie total tăcut şi nici nu susţine că nici o cunoaştere nu e posibilă. El crede mai degrabă că ceea ce spunem în limbajul de toate zilele are o valoare practică, nu atît cognitivă, şi această ipoteză e perfect suficientă în comunicarea normală dintre oameni; nu trebuie să ne înzestrăm cuvintele cu însuşirea suplimentară de a fi capabile să descrie lumea aşa cum este ea cu adevărat şi ar trebui să ne abţinem de a face comentarii epistemologice despre sensul cognitiv şi criteriile de valabilitate, inclusiv comentarii posibil sceptice. Scepticul e astfel inconsecvent nu prin faptul că e sceptic, ci pentru că spune că este; el nu este inconsecvent cînd vorbeşte pur şi simplu, dar e suspectat de inconsecvenţă dacă îşi discută, justifică sau explică filozofia sceptică. Misticul se află într-o poziţie foarte asemănătoare. El poate crede că e util, ba chiar necesar, să vorbească despre Dumnezeu, dar numai cu condiţia ca semnificaţia conversaţiei noastre să fie practică şi să nu pretindem a şti realmente ce este Dumnezeu. Ceea ce ştim nu este exprimabil în limbaj: scepticul *qua* sceptic poate vorbi la fel.

Şi atît pentru sceptic cît şi pentru mistic există încă un mijloc de scăpare, dacă încearcă, sfidîndu-şi propriile norme, să explice baza epistemologică a refuzului lor de a-şi atribui cuvintelor o valoare cognitivă (explicaţie aparent imposibilă fără a admite o împrejurare a cărei inadmisibilitate alcătuieşte conţinutul expli-

caţiei lor). Ei pot spune, împreună cu Wittgenstein, în care pesemne scepticul şi misticul au căzut de acord, că explicaţia lor e de fapt fără sens şi că, prin urmare, ea poate şi ar trebui să fie aruncată ca o scară pe care a mai urcat cineva. Învăţătura mistică despre treptele înălţării spirituale include o injoncţiune similară. Iar conceptul de *docta ignorantia* al lui Cusanus combină ambele sensuri, pe cel mistic şi pe cel sceptic.

Se poate susţine că, în ciuda tuturor asemănărilor, între sceptic şi mistic tot rămîne o distincţie epistemologică crucială: cel din urmă a cîştigat o certitudine perfectă, cel dintîi, nici una. Nu e însă neapărat aşa. Scepticul nu are deloc nevoie să trăiască într-o stare psihologică de incertitudine: epistemologic vorbind, el e mai curînd un ascet decît un dansator pe sîrmă. Ceea ce ştie îi ajunge ca să trăiască şi să comunice cu alţii şi, dacă e consecvent, pur şi simplu nu-i pasă de filozofie. La fel cum nu-i pasă nici misticului.

Nu susţin că scepticismul şi misticismul sînt unul şi acelaşi lucru sau că sînt analoage în toate privinţele. Ideea mea este, în primul rînd, că abordarea epistemologică e similară în ambele cazuri şi, în al doilea rînd, că nu e inconsecvent sau monstruos să fii sceptic şi mistic în acelaşi timp.

Şi totuşi cei care au îmbinat elanul mistic şi curiozitatea metafizică nutrită din tradiţia neoplatoniciană ar putea să nu se simtă mulţumiţi de siguranţa inexprimabilă a unei întîlniri personale cu Dumnezeu. Ei nu doresc să se sustragă enigmei chinuitoare pe care au încercat s-o înfrunte Proclos şi Plotin: de ce oare Unul a născut multiplul? Ce l-a putut determina pe Absolutul de sine stătător, lipsit de dorinţe şi nevoi, să dea naştere varietăţii fiinţelor finite şi pieritoare, generatoare de rău şi mizerie?

Răspunsul care i-a tentat pe cîţiva neoplatonicieni creştini a fost că Dumnezeu avusese într-adevăr nevoie de creatura căreia îi dăduse viaţă. Aceasta înseamnă, fireşte, că Dumnezeu nu e fiinţa absolută. El nu e la început ceea ce va fi la sfîrşitul marii călătorii. El dă naştere lumii pentru a se desăvîrşi, ca să spunem aşa, în trupul ei; El trebuie să facă ceva străin de Sine Însuşi şi să se vadă pe Sine în oglinda spiritelor finite, iar cînd îşi reabsoarbe produsele înstrăinate, El se îmbogăţeşte; istoria magnifică şi teribilă a lumii e însăşi istoria lui Dumnezeu, poate o Golgotă cosmică a lui Dumnezeu, o precondiţie a slavei Lui finale.

Dumnezeu nu poate fi numit „atotputernic" fără existenţa supuşilor asupra cărora să-şi poată exercita puterea; aşadar, pentru ca Dumnezeu să poată fi arătat ca „atotputernic" este esenţial ca totul să subziste.

Origen

În această intens neortodoxă relatare, misterul omului şi misterul lui Dumnezeu sînt amestecate: ele au, aşa zicînd, un itinerar comun şi un destin comun, au nevoie unul de altul în călătoria către reconcilierea ultimă ce poate fi realizată numai ca urmare a unei despicări a Fiinţei şi a vindecării ei ulterioare. Astfel, conceptul de *felix culpa* a fost ridicat la o dimensiune ontologică, de parcă păcatul originar, adică ruptura cu Dumnezeu, ar fi fost comis mai întîi de către Dumnezeu, care S-a sfîşiat în două cînd a emanat universul.

Diverse elemente ale acestei povestiri, istorisite cu diverse grade de consecvenţă, pot fi găsite la periferiile

teologiei creştine, printre scriitori fie eretici, fie de o ortodoxie îndoielnică, în acest context putînd fi menţionaţi Eriugena, Magistrul Eckhart, Böhme, Angelus Silesius. Cadrul general al povestirii poate fi urmărit rezonabil în timp pînă la diverse mituri cosmogonice din India şi Iran. Iar substanţa lui a fost preluată în panorama grandioasă a ontologiei istorice a lui Hegel: drama unei Fiinţe Absolute care, nesatisfăcută cu autoidentitatea sa vidă, se înstrăinează de sine şi, prin luptele şi tragediile istoriei omenirii, se maturizează pînă la o desăvîrşită conştiinţă de sine, îşi reasimilează produsele şi în cele din urmă aboleşte distincţia dintre subiect şi obiect, fără a distruge bogăţia de forme ce s-au ivit în felul acesta.

Această versiune a povestirii poate fi etichetată drept panteism dinamic, postulatul său fiind nu numai că un *vinculum substantiale* îl leagă pe Dumnezeu de lume, dar în plus că această legătură e formată şi manifestată în evoluţia istorică finalistă. Ea dotează cu semnificaţie atît actul Creaţiei, care, din punctul de vedere al teologiei creştine oficiale, este dincolo de înţelegere (excesul binelui divin revărsîndu-se dincolo de el însuşi), cît şi istoria omenirii, inclusiv aspectele ei monstruoase şi sublime: istoria e văzută acum în termeni de dezvoltare deopotrivă a lui Dumnezeu şi a omului. Preţul de plătit pentru acest spor de înţelegere este că rămînem cu imaginea unui Dumnezeu istoric, a unui Dumnezeu-în-desfăşurare, şi aceasta pare la o primă privire în contradicţie totală cu tradiţia creştină.

Aşa să fie oare? Avem oare de-a face cu două idei absolut ireconciliabile: Dumnezeu-în-devenire *versus* Dumnezeu ca un Absolut imobil? Opoziţia e poate mai puţin radicală decît pare. Desigur, faptul că unii gînditori creştini au fost puternic ispitiţi de teogonia neopla-

toniciană fără a se considera deloc mai puţin creştini nu e hotărîtor în sine, întrucît s-ar putea ca ei să fi greşit neobservînd incompatibilitatea, şi în cele mai multe cazuri au fost într-adevăr pedepsiţi ca eretici. Şi totuşi incompatibilitatea poate fi pusă sub semnul întrebării pe temeiuri metafizice.

Dumnezeul istoric al neoplatonismului pare necreştin din trei motive principale. Mai întîi, această teologie era de obicei asociată cu aşa-numitul „emanatism", o doctrină ce presupune că Dumnezeu a generat lumea din propria-I substanţă, iar nu *ex nihilo* sau *post nihilum*. Se poate însă argumenta că diferenţa e mai degrabă de cuvinte decît de conţinut. Teologia creştină oficială postulează că a fi înseamnă a participa la izvorul Fiinţei şi că lucrurile create, fie ele corpuri sau spirite, deşi nu sînt părţi ale lui Dumnezeu, sînt ale Sale; existenţa lor e contingentă, dar nu independentă. Nici platonicienii nu privesc creaturile ca părţi ale lui Dumnezeu (în termenii lor aşa ceva ar fi, dacă s-ar putea spune, chiar mai absurd decît în teologia creştină, ţinînd seama de accentul pus de ei pe unitatea absolută a lui Dumnezeu). După cum nici expresia creştină *ex nihilo* nu sugerează că Neantul a fost un material din care Dumnezeu a plăsmuit lucruri: nu exista alt material decît Dumnezeu Însuşi.

De vreme ce Infinitul singur există, cu necesitate nu este nimic în afara lui ... Existenţa tuturor lucrurilor este existenţa dumnezeirii.

Zwingli

În al doilea rînd, conceptul „emanatist" presupunea un fel de necesitate ontică în procesul descinderii gra-

duale de la Unu la materie, ceea ce părea a fi contrar liberului arbitru al lui Dumnezeu. Această problemă, pe care am discutat-o mai sus (cap. I), nu rezistă, după cum s-a arătat, argumentului că distincţia dintre a fi liber şi a fi necesar e inaplicabilă lui Dumnezeu.

În al treilea rînd — şi acesta e punctul crucial — conceptul unui Dumnezeu istoric pare a fi contradictoriu dintr-un punct de vedere creştin, întrucît Absolutul reprezintă prin definiţie plenitudinea ontică, nelipsindu-i nimic, nedorind nimic, impasibilă; nimic nu e de conceput că I-ar putea fi adăugat lui Dumnezeu şi nimic nu L-ar putea face mai desăvîrşit decît este.

Sub acest aspect însă Dumnezeul creştin n-a fost niciodată lipsit de ambiguitate; El este mai presus de orice un Dumnezeu al dragostei, iar dragostea, ca să existe, are nevoie de doi: iubirea de sine nu e dragostea aşa cum o înţelegem. De aici, nu e greu să ne imaginăm un Dumnezeu fără copii, fără nimeni pe care să-l iubească, şi e firesc să ne gîndim la El în termenii întîlnirii Sale cu omul; cu alte cuvinte, credinciosul tinde să admită că Dumnezeu este Ceea ce este — un Tată iubitor — numai într-o relaţie Eu–Tu; sau că El are de fapt nevoie de progenitura Sa spirituală.

La drept vorbind, Dumnezeu în sine nu este nimic. El e lipsit de voinţă, de efecte, e fără timp, loc, persoană şi nume. Devine ceva în creaturi, aşa încît numai prin ele dobîndeşte el existenţă.

Sebastian Franck

Putem replica la aceasta că, potrivit învăţăturii creştine, tot ceea ce Dumnezeu a creat în timp (sau mai

bine zis „cu timp") existase în El de-a lungul întregii Sale eternităţi, date fiind atemporalitatea şi actualitatea lui Dumnezeu. Dar o asemenea explicaţie, în loc să elimine ambiguitatea menţionată adineauri, o reliefează şi mai limpede. Putem înţelege existenţa noastră ca subiecte conştiente numai în relaţie cu timpul, iar divinul Acum etern e inaccesibil experienţei noastre temporale normale. Rezultă că, în termenii acestei experienţe, strania noastră preexistenţă metafizică în sînul imuabil al lui Dumnezeu e nu numai inaccesibilă memoriei noastre, dar nu se ajustează nici cu felul nostru de a înţelege ce înseamnă a fi om. Aceasta implică simţul nostru de autoidentitate „subiectivă". A spune „ai trăit în Dumnezeu fără să o fi ştiut vreodată" înseamnă pur şi simplu „exişti dintotdeauna ca un obiect mort".

Altceva e posibil pentru noi: în conştiinţa fenomenalităţii (*Erscheinungshaftigkeit*) a tot ceea ce cunoaştem, să realizăm prezenţa Absolut Altul-ui prin care totul este şi sîntem şi noi.

Karl Jaspers

E, într-adevăr, de neconceput că s-ar putea „adăuga" ceva perfecţiunii imobile a Absolutului lui Spinoza şi al budiştilor, deoarece el este total indiferent faţă de soartă, de suferinţă şi de fapt faţă de însăşi existenţa unor biete creaturi nefericite care urlă din pricina durerii produse de ele însele pe suprafaţa unui glob minuscul ce rătăceşte în derivă prin vid. Şi totuşi, după cum sîntem învăţaţi, Dumnezeul creştin nu e indiferent faţă de noi, prin urmare e de neimaginat că existenţa şi destinul nostru s-ar putea să nu-l afecteze. Se conturează mereu

aceeaşi incongruenţă cînd Dumnezeul mitului creştin e confruntat cu impasibilul *Esse* al metafizienilor. Neoplatonicienii aveau nevoie de un demiurg creativ ca să medieze între Unu şi lume, iar creştinii au elaborat ideea eternului Mediator şi doctrina Trinităţii, nerenunţînd însă niciodată la credinţa că Dumnezeu e deopotrivă Tatăl şi Absolutul.

Misticii pretind că au biruit această incongruenţă; ei sînt siguri că au făcut experienţa unui Dumnezeu care este şi una, şi alta. Nimic mai uşor decît să le respingem pretenţiile pe motivul incoerenţei lor. Misticii ridică din umeri la asemenea obiecţii: au văzut ceea ce spun, şi dacă ceea ce au văzut pare, cînd e transpus în cuvinte, eronat din punct de vedere logic, lor nu le pasă, cu atît mai rău pentru logică.

Şi astfel, două certitudini ireconciliabile se ciocnesc între ele: certitudinea filozofilor, care se întemeiază pe criterii de coerenţă, şi certitudinea credincioşilor şi a misticilor care se împărtăşeşte dintr-un mit sau din realitatea la care se referă mitul. Şi cine oare e suficient de înţelept şi de imparţial ca să decreteze imperios căror criterii trebuie să le acordăm prioritate? Şi ce ar putea oare însemna „prioritate" şi „imparţialitate" cînd sînt aplicate acestui conflict?

4
Sacrul şi moartea

Mai presus şi dincolo de orice anchetă antropologică despre diverse credinţe într-o viaţă de după viaţă şi în victoria definitivă asupra morţii, există două întrebări non-empirice şi non-istorice: de ce oare oamenii, de-a lungul întregii istorii cunoscute, au continuat să nutrească speranţa într-o existenţă fără de sfîrşit şi cum oare a depins această speranţă de cultul unei realităţi eterne?

Cel mai evident răspuns la prima întrebare — şi anume că ideea omenească de imortalitate rezultă din frica de moarte pe care, după toate aparenţele, o împărtăşim cu animalele — e cel mai puţin credibil. Nu ştim cum ar putea frica de moarte să producă ideea dispariţiei ei finale şi încă şi mai puţin de ce trebuie să instige la „evadarea“ într-o credinţă în supravieţuire. Dacă frica de moarte ar fi o condiţie suficientă pentru conceptul omenesc de nemurire, de ce oare n-au reuşit rechinii — care evită moartea la fel de mult ca şi noi — să-şi creeze propriile lor imagini despre iad şi rai? Întrebări analoage pot fi puse, fireşte, în legătură cu toate calităţile şi experienţele care-şi au, sau par a-şi avea, rădăcinile în tipare universale ale vieţii şi pe care le înzestrăm cu o semnificaţie suplimentară: dacă întreaga experienţă erotică a omenirii trebuie să fie explicată în termenii instinctului de reproducere, atunci ce se întîmplă oare cu broaştele, de vreme ce nici una dintre ele, după ştiinţa noastră, n-a scris vreodată un

Tristan şi Isolda sau un *Faust*? Dacă religia nu e altceva decît un dispozitiv de compensare a suferinţei, de ce oare şoarecii suferinzi nu-şi construiesc temple şi nu-şi scriu cărţile sacre?

Atare întrebări nu sînt nicidecum nefondate sau extravagante. Ele se referă la însăşi posibilitatea de a produce o definiţie mulţumitoare a rasei umane în termenii unei viziuni evoluţioniste asupra vieţii, şi de a explica în ce fel a fost ruptă continuitatea speciilor prin apariţia omului. După ce-a auzit definiţia dată de Platon omului, un animal biped şi fără pene, Diogene din Sinope, după cum relatează Diogenes Laertios, aduse un cocoş jumulit şi spuse „Aceasta e omul lui Platon". Definiţiile omului în termeni de categorii morfologice sau fiziologice vor fi totdeauna ţinta unor critici similare, chiar dacă, spre deosebire de descrierea grosolană a lui Platon, ele sînt destul de bune pentru a identifica un element al mulţimii. Ele trebuie suspectate că, din echipamentul nostru biologic, construiesc un cadru de referinţă cu ajutorul căruia să înţelegem cultura şi că presupun astfel că întreaga creativitate culturală a omului — limbă, artă, religie, ştiinţă, tehnologie şi filozofie — pot fi suficient explicate în termenii funcţiei sale instrumentale în a servi nevoile pretins fundamentale şi inalterabile pe care le avem în comun cu alte specii. Asemenea teorii, caracteristice filozofiei naturaliste germane a culturii, inclusiv Freud, sînt comode şi absolut nefalsificabile, indiferent dacă ele sugerează că iscusinţa speciei omeneşti în a inventa unelte culturale pentru a-şi ameliora condiţiile de viaţă îi dovedeşte excepţionala adaptabilitate (aşa s-ar exprima cei mai mulţi biologi şi etologi filozofarzi) sau că, dimpotrivă, în însăşi nevoia de a-şi extinde mecanismele naturale de autoapărare şi autoreglare prin dispozitive culturale artificiale, specia noastră îşi vădeşte crescînda impotenţă

biologică și că este, așa zicînd, un lăstar degenerat al vieții, o fundătură a evoluției. Majoritatea filozofilor care speculează asupra acestui subiect tind să nu subscrie la nici una dintre aceste doctrine. Ei cred în schimb că ambientul cultural artificial pe care l-a produs specia umană satisface un număr de nevoi specifice care s-au autonomizat, chiar dacă inițial, în zorii omenirii, cultura nu era „nimic mai mult“ decît un asamblaj de instrumente în slujba naturii noastre animale. Această abordare, chiar dacă sună mai plauzibil decît una pur funcționalistă, este tot nefalsificabilă și nu poate fi confirmată cu ajutorul materialului istoric sau antropologic, oricît de extins; în plus, ea lasă deschisă întrebarea fundamentală despre felul cum a survenit această ipotetică autonomizare a nevoilor. Ce anume a făcut ca natura umană — adică ansamblul proprietăților genetic transmise și invariabile ale speciei — să fie capabilă de a produce noi invariante sub forma de nevoi culturale și cum sînt transmise acele nevoi? Cum de s-a putut ca niște creaturi supuse nevoii de hrănire, împerechere și adăpostire împotriva stihiilor au inventat arta și religia tocmai pentru a satisface aceste exigențe vitale, iar apoi, din rațiuni necunoscute, au început să-și savureze invențiile în sine? De ce oare alte specii, împărtășind aceleași nevoi, n-au produs nimic comparabil?

Nu intenționez să discut aceste enigme, care asigură materialul de bază al așa-numitei filozofii a istoriei. E de ajuns să relevăm că pentru ele nu e de așteptat nici o soluție empiric derivată și că orice răspuns, funcționalist sau de alt fel, e menit să rămînă speculativ și guvernat de o deformare filozofică. Nu putem analiza ce e natura umană sau ce anume umanizează istoria omenirii pînă ce nu determinăm în care punct al evoluției speciilor apare specia noastră și cît de departe

în trecut se întinde istoria omenirii. Situarea acestui punct e o chestiune de alegere. Din materialul istoric nu vom descoperi niciodată începutul absolut al artei, religiei sau logicii. Jaspers argumentează pe drept cuvînt că nu putem făuri nici măcar conceptul de istorie universală a omului fără a ne plasa pe noi înşine, sau cel puţin fără a încerca s-o facem, dincolo de istoria universală a omului. Asemenea încercări sînt sortite probabil eşecului atîta timp cît nu putem abandona mental procesul istoric în interiorul căruia trăim, dar ele nu sînt neapărat inutile. Actul însă prin care conferim semnificaţie procesului ca totalitate trebuie să fie înţeles ca opţional. Oricare ar fi această semnificaţie — progresul nesfîrşit al autocreaţiei umane, decadenţa vieţii, salvarea ultimă sau dezastrul ultim — ea nu poate fi extrasă din cunoaşterea istorică. Cei care, în mod deliberat şi deschis, aşază această semnificaţie în afara procesului istoric, aşa cum obişnuiau să o facă filozofii creştini — Sfîntul Augustin, Bossuet sau, printre contemporanii noştri, Daniélou şi Maritain — sînt, aşadar, mai consecvenţi. Ei admit, mai mult sau mai puţin explicit, că o perspectivă din care poate fi văzută semnificaţia istoriei trebuie să fie aptă de a îmbrăţişa întregul proces, inclusiv atît primul *fiat*, cît şi (în formularea lui Teilhard de Chardin) punctul Omega final. Fiindu-ne prin definiţie la fel de inaccesibil ca şi o poziţie din care ţi-ai putea vedea direct propria faţă, acest punct dominant coincide cu ochiul divin; ca atare, din această perspectivă atotcuprinzătoare nu ne poate fi acordată nici o privire altfel decît sub forma cuvîntului revelat al lui Dumnezeu. În consecinţă, singură revelaţia e sursa oricărei cunoaşteri pe care putem trage nădejdea s-o dobîndim despre „sensul istoriei“ şi de fapt despre însăşi valabilitatea unui concept atît de bizar.

Înclin să sprijin această concepţie. Se pare că problema sensului, aici ca şi în alte domenii de cercetare, e vidă şi nelegitimă dacă nu ni se deschide un canal prin care să putem intra în contact cu depozitul etern de sensuri. Sigur, nimic nu ne opreşte să conferim „totalităţii" istorice, printr-un act pur de voinţă, un sens care să confirme ceea ce bănuim că sîntem în stare sau am fi în stare să facem; ulterior am putea uita acel liber decret generator de sens şi am putea experimenta lumea ca şi cînd ar fi în sine plină de sens (un exemplu tipic de „alienare"). Dacă nu vom uita, nu vom putea anula

---

Caracteristica generală a lumii este veşnic haosul, nu în sensul de absenţă a necesităţii, ci în sensul de absenţă a ordinii, a articulaţiei, a formei, a frumuseţii, a înţelepciunii...

Friedrich Nietzsche

---

diferenţa dintre pseudosensul ce reprezintă doar o proiecţie a dorinţei noastre şi sensul propriu-zis care presupune că procesul istoric are un „destin" sau o „chemare". Nici vorbă ca acesta din urmă să poată fi descoperit din interior, el necesită o referire la eternitate şi o credinţă că faptele sînt mai mult decît par a fi, că ele aparţin unei ordini cu finalitate. Dacă sîntem predispuşi la o atare credinţă, motivul nu este că percepem ordinea respectivă cu ochii noştri profani şi raţionali, ci că pînă şi aceia dintre noi care fie resping în mod deliberat toate credinţele religioase, fie pur şi simplu nu le acordă niciodată atenţie nutresc totuşi o dispoziţie ascunsă sau chiar un impuls semiconştient de a căuta o ordine în giganticul morman de gunoi pe care-l numim istoria

omenirii. Această pornire poate fi lesne respinsă de către raţionaliştii inveteraţi sub cuvînt că e un vestigiu fantezist al moştenirii noastre mitologice sau o maladie a limbajului. Şi totuşi cei care se găsesc de cealaltă parte a graniţei trasate de către filozofii analitici moderni (graniţă în chip notoriu vagă) sînt ispitiţi să creadă că ea revelează nu numai natura contingentă a minţii, dar şi legătura reală a minţii cu temeiul veşnic al sensului, ale cărui descrieri sînt însă inevitabil la fel de relative şi conexate unei civilizaţii particulare ca şi limbajul însuşi. Cu alte cuvinte, ei sînt aduşi a gîndi că simplul fapt al credinţei universale potrivit căreia omul e intrinsec legat de Etern şi definit de această relaţie adevereşte conţinutul acestei credinţe. Nici o explicaţie a ei, care să nu fie transpozabilă în termenii nevoilor noastre psihologice, nu a fost convingătoare; totuşi în asemenea explicaţii se poate să fi fost inventate numeroase legături indirecte; dar nici pentru noţiunea propriu-zisă de Eternitate şi nici pentru autoînţelegerea omului prin medierea ei (*aliquid increatum et increabile in anima*, spunea Magistrul Eckhart) nu e probabil că se va găsi vreo rădăcină biologică.

Să repetăm: a crede că Eternul îşi manifestă prezenţa reală acţionînd de-a lungul istoriei ca termen de referinţă în autoînţelegerea oamenilor este o opţiune ontologică. Tot o opţiune este şi credinţa contrară, şi anume că o explicaţie plauzibilă a cultului realităţii eterne poate fi dată în termeni antropologici. Am încercat să explic de ce anume fiecare dintre aceste opţiuni e de sine stătătoare şi de ce nici una nu poate fi validată cu ajutorul criteriilor de adevăr folosite de cealaltă.

Tocmai pe acest fundal trebuie văzută dorinţa de imortalitate. Dacă într-adevăr, aşa cum au susţinut în repetate rînduri filozofii, frica instinctivă a animalelor de a fi ucise şi groaza umană de moarte trebuie consi-

derate distinct, şi prima nu oferă o condiţie suficientă pentru cea din urmă, explicaţia trebuie căutată în cadrul ontologic al culturii, de-a lungul liniilor sugerate de explorările lui Heidegger. Extincţia inevitabilă a persoanei umane ne apare ca ultima înfrîngere a fiinţei; spre deosebire de descompunerea biologică a organismului, ea nu ţine de ordinea naturală a cosmosului. Într-adevăr, ea violează această ordine. Despre ordine, care este empiric inaccesibilă, se poate vorbi numai cînd *contingentia rerum* e raportată la o realitate necesară şi, astfel, eternă.

Cinis aequat omnia. Dacă viaţa personală e condamnată la distrugere ireversibilă, la fel sînt şi toate roadele creativităţii umane, fie ele materiale sau spirituale, şi nu contează cît de mult putem dăinui, noi sau realizările noastre. E prea puţină diferenţă între operele sculptorului imaginar al lui Giovanni Papini, care-şi cioplea statuile în fum pentru o durată de cîteva secunde, şi marmurile „nemuritoare" ale lui Michelangelo. Şi chiar dacă ne închipuim că undeva este un Dumnezeu care învîrteşte roata vieţii, prezenţa Lui ne e absolut indiferentă: se poate ca dirijarea şi supravegherea destinului nostru să-I ofere un amuzament de neînţeles, dar numaidecît El va azvîrli universul ca pe o jucărie stricată. Unamuno, în primul capitol din *Sentimentul tragic al vieţii*, evocă o conversaţie cu un ţăran spaniol căruia îi sugerase că poate există Dumnezeu, dar nu şi nemurire, la care ţăranul i-a replicat, „Atunci la ce bun Dumnezeu?" Iată într-adevăr reacţia spontană a unui credincios: dacă din efortul omenesc nu rămîne nimic, dacă numai Dumnezeu este real şi dacă lumea, după împlinirea destinului ei final, îşi lasă creatorul în tovărăşia aceluiaşi vid sau aceleiaşi plenitudini de care s-a bucurat întotdeauna, atunci cu adevărat nu contează dacă Regele acesta ascuns trăieşte sau nu. Problema

acestui răspuns nu este că noi rîvnim egoist o răsplată cerească sau o compensaţie infinită pentru mizeria noastră finită, aşa cum au susţinut criticii religiei, ci că, dacă nimica nu dăinuieşte în afara lui Dumnezeu, nici chiar Dumnezeu nu devine mai bun sau mai bogat de pe urma trudei şi suferinţei omeneşti, ultimul cuvînt al Fiinţei fiind o vacuitate fără sfîrşit. Dacă mersul universului şi al treburilor omeneşti nu are nici un sens în raport cu eternitatea, atunci nu are nici un fel de sens.

Dacă Infinita Bunătate nu ar fi fost legea Cerului, nu ar fi existat niciodată altă Fiinţă decît Dumnezeu.

Benjamin Whichcote

Credinţa în Dumnezeu şi credinţa în nemurire sînt, aşadar, mai intim legate decît ar putea sugera simpla lor juxtapunere ca „enunţuri“ separate. Ele par a fi, din punct de vedere logic, separabile una de cealaltă, adică ai putea, fără să te contrazici, să accepţi o credinţă şi să o respingi pe cealaltă. Saducheii, potrivit mărturiei lui Josephus Flavius, îl adorau pe Dumnezeu şi negau imortalitatea omenească; la fel a făcut şi descendentul lor spiritual din secolul al XVII-lea, nefericitul Uriel da Costa, care a scris un tratat uimitor, păstrat parţial, despre acest subiect; la fel fac şi unii oameni de azi. Dimpotrivă, nu e deloc incoerent să crezi în supravieţuire fără a crede în Dumnezeu. A crede însă în Dumnezeu şi-a accepta distrugerea finală a tuturor celorlalte înseamnă a-L face pe Dumnezeu remarcabil de „inutil“ — nu în accepţiunea de recompensă personală, ci în ideea că Dumnezeu, din punctul de vedere al credinciosului, este garantul sensului lumii, El este

dătătorul de scop şi, dacă lăsăm la o parte raportul său cu creaturile, noi nu sîntem capabili să-I sesizăm existenţa. Poate marii mistici au izbutit să atingă nivelul unei atitudini „teocentrice“ pure şi L-au adorat pe Dumnezeu pentru El Însuşi, ignorînd absolut tot ce nu e Dumnezeu, dar aceste bravuri spirituale cu totul neobişnuite nu pot stabili niciodată normele vreunei concepţii religioase despre lume socialmente constituite. Pe de altă parte, a crede în nemurirea personală fără Dumnezeu înseamnă a lăsa în incertitudine chestiunea sensului: dacă nu există Dumnezeu şi dacă cosmosul e indiferent faţă de viaţa noastră, oare ce fel de lege natuală stranie ne-ar putea garanta fericirea nemuririi? Oare de ce ar fi universul astfel construit, încît să plece urechea la dorinţele noastre? Şi astfel, de ambele părţi, cele două noţiuni par conexate din punct de vedere psihologic şi istoric; darul prin excelenţă al religiei — lumea înzestrată cu sens — cuprinde în chip interdependent aceste două componente.

Dacă omul nu ar muri, dacă el ar trăi veşnic, dacă nu ar exista, aşadar, moarte, nu ar exista nici religie.

Ludwig Feuerbach

În perspectiva acestei funcţii perene a credinţei în nemurire, este irelevant dacă oamenii au sau nu în plus, ori cred că au, ori doresc să aibă vreo confirmare empirică a supravieţuirii. E o chestiune de convenţii culturale variabile. În fapt, o civilizaţie ca a noastră, în care oamenii sînt atît de dornici să găsească dovezi experimentale în sprijinul speranţei lor într-o viaţă de dincolo, departe de a fi o manifestare a lăudabilei încre-

deri în metodele „ştiinţifice", revelează numai nesiguranţa, poziţia şubredă a moştenirii religioase. Dacă, în numeroase culturi primitive, oamenii intră în comunicare cu spiritele defuncţilor, explicaţia este că au ceva precis de rezolvat sau că au căzut pradă renghiurilor scîrboase ale strigoilor, şi nu că urmăresc vreo confirmare empirică a credinţei lor. Dacă au loc evenimente care le sugerează unora mărturii ale reîncarnării, acestea nu par deosebit de importante şi nici vrednice să fie căutate stăruitor în opinia hinduiştilor ce n-au nevoie de ele pentru a-şi întări credinţa. Creştinismul a fost întotdeauna extrem de neîncrezător în căutările de dovezi „experimentale" ale supravieţuirii, fie sub forma şedinţelor de spiritism, fie a altor fenomene paranormale. Biserica Romano-Catolică îndeosebi s-a opus cu vehemenţă acestor încercări; în 1917, Sfîntul Oficiu a interzis formal credincioşilor să ia parte la reuniuni spiritiste, iar literatura catolică asupra acestui subiect a văzut limpede mîna Diavolului în isprăvile pretinselor duhuri (e drept că Biserica Anglicană a fost mult mai îngăduitoare în această privinţă, ceea ce poate semnifica nu atît o invazie a atitudinilor empiriste, cît o slăbire a credinţei). Doctrina despre nemurire a creştinismului s-a întemeiat pe făgăduinţele lui Dumnezeu şi pe învierea lui Isus Cristos, nu pe mărturia convingătoare a unor experimente care, de altfel, pot fi oricînd respinse de critici cu orientări raţionaliste, sub cuvînt că ele nu se încadrează în garnitura conceptuală a ştiinţei contemporane. Asemenea investigaţii pot avea o valoare în sine, o discuţie, aici, despre forţa lor persuasivă nefiind la locul ei, dar ele nu pot sluji drept suport raţional pentru credinţa religioasă debilitată, în cel mai bun caz îi pot servi drept surogat.

5

A vorbi despre inefabil: limba şi sacrul. Nevoia de tabuuri

Chestiunea sensului în limbajul religios s-a ivit deseori în comentariile precedente şi e momentul acum să rezumăm şi să apărăm concepţia autorului asupra cîtorva puncte cruciale din această controversă de durată.

Ţinta principală a criticilor severe formulate de către empirişti a fost întotdeauna inaptitudinea discursului religios de a corespunde normelor uzuale care determină admiterea unor formulări particulare în clubul enunţurilor empirice. Indiferent cît de strict sau de lax au fost definite şi codificate aceste exigenţe în cursul nesfîrşitelor discuţii despre verificabilitate şi falsificabilitate, întregul domeniu al limbajului specific religios a căzut invariabil pradă acestei ofensive critice. Nu a fost greu de demonstrat că, exceptînd afirmaţiile pur istorice, care, oricît de important le-ar fi locul în corpul credinţelor (de exemplu, „un om numit Isus a fost răstignit la Ierusalim în vremea lui Pilat“), nu sînt specific religioase, nu a existat nici o modalitate de a traduce credinţele particulare într-un limbaj care să treacă cu succes testele de „empiricitate“, aceste credinţe nefiind nici analitice, dacă trecem peste cazul dubios al argumentului ontologic. Nimic din ceea ce poate fi spus despre Dumnezeu, providenţa divină, creaţia lumii, sensul vieţii omeneşti, ordinea finalistă a lucrurilor şi destinul ultim al universului nu poate fi nici repudiat, nici dotat cu

putere predictivă. Nu mă consider competent şi nici nu simt nevoia să intervin în discuţia despre cea mai bună descriere a regulilor verificabilităţii, întrucît normele generale instituite de către Hume şi succesorii săi fideli sînt suficiente pentru a respinge pretenţiile argumentelor teologice la dobîndirea unui statut „ştiinţific".

E drept că asemenea pretenţii mai sînt formulate uneori şi astăzi, cu toate că nu sînt caracteristice culturii creştine contemporane. Mie mi se par stîngace şi neconvingătoare. Să iau un singur exemplu, care are avantajul de a fi foarte cunoscut. Eminentul teolog John Hick susţine că existenţa lui Dumnezeu ne poate fi cunoscută mai presus de orice îndoială în viaţa de dincolo de mormînt, mulţumită revelaţiei lui Isus Cristos; o atare verificare nu poate avea loc în timpul vieţii pămînteşti, desigur, dar important este că însăşi posibilitatea ei ajunge ca să arate că conflictul dintre credinţă şi ateism e nu doar verbal şi că alegerea nu este zadarnică: modul în care privim lumea şi reacţionăm la problemele morale atîrnă de faptul dacă credem sau nu în cuvîntul lui Dumnezeu *hic et nunc*. Argumentul nu sună deloc persuasiv. E un adevăr de bun-simţ că, pentru viaţa noastră morală şi felul în care percepem evenimentele, credinţele noastre religioase sînt importante, ceea ce însă e irelevant în chestiunea verificabilităţii. Iar posibilitatea unei probe convingătoare în viaţa de dincolo nu schimbă statutul epistemologic al dogmelor din existenţa noastră sublunară, ca să nu mai spunem că forma unei asemenea verificări este inimaginabilă. Nu e vorba de o verificabilitate „tehnică" în opoziţie cu una „fizică" sau „logică", ci de însuşi sensul unei proceduri de verificare. Poate că o asemenea verificare să fie posibilă fără ca normele logice să fie violate în cursul procesului, dar ne lipsesc argumente pentru sau împo-

triva acestei posibilităţi. Oricum ar putea fi definită ea în filozofia ştiinţei, verificabilitatea se referă în ultimă instanţă la acte de percepţie universal accesibile. Misticii sînt perfect mulţumiţi de sensul experienţei lor şi, dacă toată lumea ar putea să le împărtăşească senzaţia de iluminare, discuţia n-ar avea rost şi nu s-ar fi deschis niciodată: existenţa lui Dumnezeu ar fi deopotrivă verificabilă şi efectiv verificată. Nu este, din cauză că numai puţini se bucură de experienţa mistică şi nici un spirit sceptic nu poate fi convins de autenticitatea ei în sensul în care o atestă misticii.

Totuşi, chiar dacă accesul la experienţa religioasă, mistică sau de altă natură ar fi general şi ar garanta că un corp de credinţe religioase ar fi, la urma urmei, deasupra oricărei îndoieli, tot ar rămîne cert că valabilitatea acelor credinţe ar fi susţinută altfel decît adevărul aserţiunilor empirice. Aceste două zone ale vorbirii, gîndirii, simţirii şi acţiunii noastre sînt fundamental ireductibile la acelaşi stoc de experienţă.

Acesta pare a fi punctul crucial în dezbaterile despre „semnificaţia limbajului religios". Argumentele tradiţionale ale empiriştilor sînt convingătoare dacă se limitează la aserţiunea „credinţele religioase sînt empiric vide". Verdictul subsecvent (evident mai puţin strident repetat astăzi decît se obişnuia în trecut), „deci sînt lipsite de sens", nu e deloc credibil. Nu există criterii transcendental valabile ale semnificativităţii şi nici raţiuni imbatabile potrivit cărora semnificativ ar trebui echivalat cu empiric, în sensul în care înţelege acest termen ştiinţa modernă. Edictul ce stabileşte o atare echivalenţă e departe de a fi admis fără rezerve de către empirişti, abstracţie făcînd de humeenii extremişti, şi aceasta nu numai din pricina dificultăţilor în conceperea unei definiţii satisfăcătoare a verificabilităţii şi analicităţii, ci pur şi simplu din cauză că semnificaţia

obişnuită a sensului nu e cu nici un chip atît de rigid limitată şi nici temeiuri logice sau epistemologice pentru o asemenea mutilare nu există. Teologii apelează ocazional la regulile laxe sugerate de Wittgenstein în epoca sa tîrzie sau de către alţi filozofi de orientare pragmatică, pentru care toate expresiile sînt semnificative în măsura în care regulile ce le guvernează utilizarea sînt stabilite şi convenite în rîndul utilizatorilor.

Nu încerc să mă fixez asupra nici unei definiţii a semnificaţiei şi nu cred că asta ar fi important pentru discuţia noastră. Părerea mea e negativă: de vreme ce nu dispunem de o cheie a tezaurului raţionalităţii transcendentale, orice restricţii impuse asupra criteriilor implicite de zi cu zi ale semnificaţiei sînt ordine autoritare produse *ex nihilo* de către filozofi, fără nici o altă legitimitate; ele sînt executorii numai în limita puterii filozofilor, atîta cîtă este. Nu e nimic rău şi nimic ilogic în a dota cu semnificaţie orişice este spus de oameni cu senzaţia de a fi înţeles şi receptat de alţi oameni cu o senzaţie similară.

Asta nu înseamnă a tăgădui că operaţia de constituire a semnificaţiei în viaţa religioasă diferă într-o serie de aspecte de felul în care semnificaţia este formată şi afirmată atît în vorbirea cotidiană, cît şi în limbajul ştiinţei empirice (ultima fiind o extensie şi o codificare a celei dintîi). Enunţul citat ocazional de către teologii creştini, „Dumnezeu este un cerc infinit al cărui centru e pretutindeni şi a cărui circumferinţă nicăieri“, nu e cîtuşi de puţin o axiomă geometrică şi n-ar fi recomandabil să încercăm a-i da o reprezentare grafică. Ştim ce semnifică metafora: acelaşi lucru pe care teologii încearcă să-l exprime spunînd că Dumnezeu e o unitate perfectă, că El nu are părţi şi calităţi separabile (*in re*), că nici unul dintre atributele Sale nu sînt cuantificabile etc. Sîntem mai obişnuiţi cu modu-

rile de exprimare din urmă, aşa încît temerara propoziţie „geometrică“ ne-ar putea frapa prin caracterul ei excesiv (sau amuzant) de absurd. Şi totuşi nu se află nici ea într-o poziţie mai proastă sau mai bună decît orice afirmaţie teologică propriu-zisă, dacă o măsurăm după standardele ştiinţei. Unii matematicieni pretind a fi capabili să-şi reprezinte vizual obiecte într-un spaţiu cvadridimensional; nu sînt oare într-o situaţie similară cu cea a misticilor?

Trebuie să relevăm mai multe caracteristici specifice discursului religios în comparaţie cu cel profan.

Acela ce nu poate fi spus prin vorbire,
Prin care vorbirea însăşi e rostită,
Acela e Brahman — s-o ştii —
Nu acela ce-i slăvit aici ca atare.

Acela care gîndeşte nu cu mintea,
Prin care, spun ei, mintea e gînd,
Acela e Brahman — s-o ştii —
Nu acela ce-i slăvit aici ca atare.

Acela care vede nu cu ochiul,
Prin care ochiul are văz,
Acela e Brahman — s-o ştii —
Nu acela ce-i slăvit aici ca atare.

Din: *Kena Upanishad*

Am plecat de la premisa că limbajul Sacrului este limbajul cultului, ceea ce înseamnă că elementele lui devin semnificative în acte pe care credincioşii le interpretează ca pe o comunicare cu Dumnezeu: în ritual, în

rugăciune, în întîlnirea mistică. Religia nu e un set de propoziţii ce-şi derivă sensul din criteriile de referinţă sau din verificabilitatea lor. Componentele specifice din limbajul Sacrului sînt menite să pară de neînţeles sau de-a dreptul absurde în afara contextului cultic. Atît în discursul cotidian, cît şi în cel ştiinţific actele înţelegerii şi ale credinţei sînt clar separate, dar nu la fel se întîmplă în tărîmul Sacrului: înţelegerea cuvintelor şi sentimentul de participare la realitatea la care se referă ele fuzionează. Isus spunea: „Dar voi nu credeţi, pentru că, precum v-am spus, nu sînteţi dintre oile Mele“ (*Ioan*, 10:26). Aceasta e totuna cu a spune că „a aparţine cuiva“ precedă toate dovezile, care nici nu pot fi ca atare dovezi în sensul acceptat de un tribunal sau de editorul unei reviste ştiinţifice.

Iar în actele cultice, îndeosebi în ritual, simbolurile religioase nu sînt semne sau imagini convenţionale; ele acţionează ca transmiţătoare reale ale unei energii provenite din altă lume. Semnificaţia cuvintelor e constituită, aşadar, prin raportare la întregul spaţiu al Sacrului, incluzînd deopotrivă realitatea mitică şi actele practice de cult. Aproape orice exemplu luat fie dintr-o religie arhaică, fie dintr-una universală va servi la ilustrarea acestei forme specifice de viaţă lingvistică. Evans-Pritchard, în analiza limbajului religios al unui trib din Africa de Est, relevă că în acest limbaj copula „este“ are o semnificaţie diferită de cea întîlnită în uzul zilnic; în opinia sa, confuzia dintre cele două limbaje l-a dus pe Lévy-Bruhl la teoria falsă a mentalităţii prelogice. Se poate spune, în acest limbaj religios, că ploaia e Dumnezeu sau că o păsare e spirit, cu toate că niciodată Dumnezeu nu e ploaie sau un spirit nu e o pasăre; cînd, bunăoară, un castravete înlocuieşte taurul într-un ritual, castravetele este taur, dar taurul nu e

niciodată un castravete. În circumstanțe particulare, definite de tradiția religioasă, semnele *sînt* — în loc de a reprezenta numai — ceea ce ele semnifică.

Asta este, într-adevăr, ceea ce face ca lumea miturilor să fie o lume „absolut alta“ și a cărei descriere pare intraductibilă într-o vorbire concepută pentru sesizarea evenimentelor fizice; ea are norme de identificare diferite, legi de cauzalitate diferite și reguli diferite pentru interpretarea înlănțuirii fenomenelor. „Participarea“ oamenilor și lucrurilor la această ordine nonfizică poate fi, natural, lesne respinsă ca o patologie a vorbirii (în conformitate cu vechea teorie a lui Max Müller) sau (așa s-ar exprima Cassirer) ca relicva spirituală a unei ere arhaice ipotetice cînd oamenii nu izbuteau să facă distincția dintre obiecte și simboluri, cu alte cuvinte cînd ei erau inconștienți de funcțiile semantice ale vorbirii. Asemenea explicații sînt născociri pur speculative. Teoria lui Müller, după cum era de așteptat, a fost aproape în întregime uitată, dar filozofii empiriști au resuscitat-o într-o versiune corectată: credințele reli-

---

A observa înseamnă a te raporta la ceva exterior care trebuie să rămînă exterior... Pietatea este numai pentru cel pios, adică pentru acela care *este* ceea ce observă... Pentru a găsi temeiul religiei, (gîndul filozofic) trebuie să părăsească raportul de observare... Dacă observația caută să observe Infinitul în adevărata lui natură, ea trebuie să fie ea însăși infinită, adică să nu mai fie observație a materiei aflate la dispoziție, ci mai degrabă materia aceea însăși.

G. W. F. Hegel

---

gioase pot fi interpretate ca o patologie a vorbirii în sensul că ceea ce le ţine în viaţă e o inaptitudine de a distinge între enunţurile cu sens şi cele fără sens conform criteriilor de verificabilitate. Această versiune, dacă se presupune a fi o explicaţie genetică, nu e deloc ameliorată în ceea ce-i priveşte caracterul speculativ; dacă există o normă ce stabileşte criteriile semnificaţiei, atunci observaţiile precedente asupra arbitrarietăţii ei nu trebuie decît repetate. Cît despre teoria care presupune că strămoşii noştri erau incapabili să distingă un copac de cuvîntul „copac" şi că persistenţa religiei poate fi explicată prin incapacitatea noastră permanentizată de a face atare distincţii în anumite cazuri, nu există nici o evidenţă empirică în favoarea ei, iar ca adevăr de bun-simţ, teoria aceasta nici nu e credibilă.

Convergenţa mai sus menţionată a înţelegerii şi credinţei — amîndouă resorbite în actul „participării" — poate fi observată în toate ritualurile religioase. Aşa cum a insistat în repetate rînduri Mircea Eliade, toate acestea, atîta timp cît sînt luate în serios de către credincioşi, sînt luate drept recreare genuină a unui eveniment originar şi nu doar drept acte de rememorare. Principalul rit de participare creştin, Euharistia, poate oferi un bun exemplu, deoarece le-a servit atît de des criticilor raţionalişti drept ţintă favorită de deriziune. Creştinii au susţinut întotdeauna că cuvintele „acesta este trupul Meu" sugerează misterioasele procese chimice prin care pîinea e transformată în carne şi că într-o bună zi vom putea observa transmutaţia; ei au ştiut întotdeauna că nu are loc nici o schimbare empirică de acest tip. Pe de altă parte, ei au crezut că semnificaţia ritualului nu constă numai în evocarea patimilor lui Cristos, ci că, prin el, ei dobîndesc o comuniune reală cu întreaga viaţă a Mîntuitorului, cu însuşirile Sale omeneşti şi cu însuşirile Sale dumnezeieşti. „Ex-

plicaţia" standard tîrzie a ritualului în termeni aristotelici — substanţa pîinii e înlocuită de substanţa cărnii, în timp ce accidentele, şi anume calităţile senzoriale, nu se modifică — nici nu pretinde măcar să aibă vreo semnificaţie empirică. Exprimarea a fost probabil nefericită din punctul de vedere al continuităţii tradiţiei religioase, întrucît avea să cadă victimă asaltului general împotriva reţelei conceptuale scolastico-aristotelice. A devenit însă curînd evident că toate încercările nesfîrşite ale controversiştilor din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea de a inventa o formulă amendată au dus la o confuzie din ce în ce mai mare. Luther spunea „pîinea este trup", ceea ce catolicii spuneau că e un nonsens — pîinea nu poate fi trup şi Isus nu a spus *panis est corpus meum*, ci *hoc est corpus meum*. În scrierile lui Calvin putem urmări o serie de formule din ce în ce mai complicate, aparent incompatibile între ele şi năzuind cu disperare la o explicaţie coerentă şi clară — un ideal de neatins.

Cunoaşterea prin care vezi în toate fiinţele o singură existenţă neclintită, neîmpărţită în cele ce-s împărţite — să ştii, ea ţine de *sattva* [cunoaşterea pură].

Cunoaşterea care prin separare vede în toate fiinţele existenţe deosebite, de diferite feluri — acea Cunoaştere, să ştii, ţine de *rajas* [pasiune].

Despre cunoaşterea care este legată de un singur efect ca şi cum ar fi totul, lipsită de temei, lipsită de adevărul lucrurilor şi strîmtă — despre ea se spune că ţine de *tamas* [necunoaşterea].

Din: *Bhagavad-Gita*, XVIII, trad. Sergiu Al-George

Radicalii Reformei, începînd cu Zwingli, au fost tot mai dispuşi să renunţe la orice încercare de a lămuri modul în care poate fi înţeleasă, dacă era cazul, „prezenţa reală" a lui Cristos în Sfînta Împărtăşanie şi să reducă ritualul la un simplu act de rememorare, privîndu-l prin aceasta de sensul său religios. Nu a fost cu putinţă, prin nici o manipulare lingvistică oricît de ingenioasă, să i se dea o formă care să satisfacă, fie şi vag, normele profane de inteligibilitate. Nu vrem să spunem însă că ceea ce se presupunea a se întîmpla în cursul ritualului era intrinsec lipsit de semnificaţie. Era ceva inteligibil pentru credincioşi în cadrul întregului sistem de simboluri rituale; toate actele de comunicare cu o realitate numinoasă sînt cuprinse în acest sistem şi nici unul dintre ele nu se află într-o poziţie mai bună sau mai rea din punctul de vedere al normelor ce guvernează percepţia sau gîndirea profană.

Nu e de mare ajutor nici dacă spunem că avem de a face aici cu o metaforă, deoarece în mod normal vorbim de o expresie metaforică atunci cînd ştim în mare cum să o reducem la una nemetaforică, chiar dacă admitem că reducţia respectivă presupune adesea o sărăcire într-un fel sau altul. În cazul examinat nu e realizabilă o asemenea reducţie, iar încercarea de a o face ar fi contrară semnificaţiei originare a ritualului. Creştinii, chiar dacă explică sensul Euharistiei sau al altor ritualuri, nu vorbesc metaforic; ei au în minte evenimente reale care nu sînt verificabile empiric, dar sînt conforme căilor folosite de Dumnezeu pentru a stabili contactul cu minţile omeneşti. Teologii şi reformatorii care au căutat un compromis cu exigenţele empiriştilor şi logicienilor şi au inventat formule „ameliorate", mai acceptabile pentru gustul criticilor, au intrat într-o fundătură. Dacă ar vrea să păstreze sensul originar al ritualului, nefăcînd altceva decît să-l reformuleze într-un jargon mai

adecvat tiparelor filozofice ale epocii lor, nu ar putea realiza nimic altceva decît să explice *ignotum per ignotius*, iar istoria controverselor despre Euharistie din perioada Reformei şi Contrareformei (şi de mai tîrziu) e o lungă listă de asemenea eşecuri; şi dacă ar urmări o formulă pe care criticii raţionalişti să o găsească ireproşabilă, „corecţiile" ar avea inevitabil ca rezultat suprimarea totală a sensului religios din discursul religios. Acelaşi lucru se poate spune şi despre toate eforturile de a obţine, pentru diverse elemente ale vorbirii sacre, respectabilitatea discursului „ştiinţific": în această privinţă, taina Euharistiei e în aceeaşi situaţie ca şi conceptul de graţie/har, de Sfîntă Treime şi, în aceeaşi ordine de idei, cel de Dumnezeu.

Cu acest prilej nu putem decît să repetăm întrebarea pe care Erasmus şi adepţii săi nu osteneau niciodată să o pună: de ce oare sînt Evangheliile atît de uşor de înţeles pentru toată lumea, cu excepţia celor cu mintea coruptă de speculaţia teologică? Este cazul tuturor textelor sacre din vechime, fie ele scrise ori transmise pe cale orală. Credincioşii înţeleg limbajul Sacrului în funcţia lui specifică, altfel spus ca un aspect al cultului.

Aici se poate ridica o obiecţie: „O fiinţă raţională nu poate venera nimic decît dacă în prealabil înţelege despre ce este vorba." Obiecţia provine însă din prejudecăţi raţionaliste dacă ea presupune că a înţelege ceva înseamnă a fi capabil să-ţi relatezi experienţa în termeni ce satisfac normele empirismului. Mereu şi mereu ne întîlnim cu aceeaşi *petitio principii*: credincioşilor li se spune că limbajul lor e intrinsec ininteligibil şi că nici ei înşişi nu-l pot înţelege, şi asta din cauză că limbajul lor nu reuşeşte să respecte regulile inteligibilităţii stabilite de către o ideologie filozofică al cărei scop principal e de a modela aceste reguli într-un asemenea mod, încît să excludă limbajul religios din

tărîmul inteligibilităţii. Şi, să o mai spunem o dată, orice semnificaţie ar avea cuvintele „raţional" sau „iraţional", ea atîrnă de conţinutul pe care-l atribuim ideii de *Ratio*, ceea ce, încă o dată, e pe de-a-ntregul o chestiune de preferinţă filozofică.

Dacă numai prin aceasta ştim că-l cunoaştem pe Cristos, prin respectarea de către noi a poruncilor sale, atunci cunoaşterea lui Cristos nu constă doar în cîteva noţiuni serbede, în cîteva opinii uscate şi sterpe... Spunem, iată, iată-l pe Cristos, iată-l pe Cristos, în cutare şi cutare opinii, pe cînd în adevăr, Cristos nu e nici aici, nici acolo, ci acolo unde este Spiritul lui Cristos, unde este viaţa lui Cristos... Fără curăţie şi virtute, Dumnezeu nu e nimic altceva decît un nume găunos, aşa încît adevărul e că fără supunere faţă de poruncile lui Cristos, fără viaţa lui Cristos sălăşluindu-se în noi, orice opinii am nutri despre el, Cristos nu e decît numit de către noi, nicidecum nu este cunoscut.

Ralph Cudworth (1647)

Admiţînd că limbajul religios reprezintă vorbirea cultului şi că cunoaşterea credincioşilor e călăuzită, afirmată, ţinută în viaţă şi înţeleasă prin acte de cult, putem lesne ajunge la concluzia — foarte răspîndită printre criticii mai puţin radicali ai religiei — că acest limbaj este „normativ", „expresiv" sau „emoţional". Aici se iveşte numaidecît o confuzie, iar întrebarea dacă limbajul religios e sau nu „normativ" şi în ce sens anume este crucială în descrierea specificităţii lui.

S-a menţionat că unii mistici au pus accentul mai curînd pe semnificaţia pragmatică decît pe cea teoretică a cuvîntelor folosite de noi cînd vorbim despre Dumnezeu şi atributele Sale; intenţia lor era să releve inadecvarea limbilor omeneşti în încercarea de a se măsura cu infinitul, nicidecum aceea de a găsi un înţeles profan pentru vocabularul sacru, şi, fireşte, nu s-a insinuat nici cea mai mică umbră de îndoială asupra realităţii lui Dumnezeu, chiar dacă s-a constatat că atît cuvîntul „nimic", cît şi cuvîntul „totul" îi sînt la fel de adecvate (în tradiţia budistă, inclusiv Zen-ul, tema Neantului divin e poate mai frecventă). Ori de cîte ori în filozofia modernă se discută despre conţinutul „normativ" al limbajului religios, nu se are în vedere sensul mistic. Problema e mai curînd aceea de a spune că enunţurile religioase pot fi transpuse în reguli profane de comportament, operaţie prin care e dezvăluit sensul lor *propriu.* Hobbes a fost cel mai explicit: toate dogmele credinţei creştine erau pentru el doar prescripţii de obedienţă po-

---

...Dumnezeu, dacă vorbeşti despre el fără adevărată virtute, este doar un nume.

Plotin

---

litică şi nu aveau nici un fel de conţinut cognitiv; motivul pentru care guvernanţii folosesc acest jargon ciudat ca să-şi impună dominaţia asupra supuşilor lor era tot o chestiune de oportunitate politică. Cînd R. B. Braithwaite susţine că credinţele creştine sînt de fapt semnificative din cauză că duc la principii morale importante, el se întoarce la o interpretare similară. Non-verificabilitatea „aserţiunilor religioase" nu le privează de semnificaţie, crede el, dacă ne decidem să le examinăm conţinutul ţinînd seama de uzul real pe care li-l dau cre-

dincioşii. Şi reiese că ei exprimă o atitudine morală sau o intenţie de a urma reguli de comportare bine definite; prin urmare, convingerea religioasă nu e nimic altceva decît un act de supunere la nişte principii morale. Această supunere e susţinută de o „povestire“ specifică, al cărei adevăr sau falsitate sînt însă irelevante pentru autenticitatea credinţei.

Această încercare de a salvgarda semnificativitatea credinţelor religioase prin reducerea lor la precepte morale poate fi înţeleasă în două chipuri. Este fie o decizie arbitrară, sprijinită pe definiţii empiriste standard care subordonează semnificaţia unor proceduri de verificare, fie o observaţie psihologică, în sensul că oamenii religioşi, cînd îşi afirmă convingerile, nu au în minte nimic altceva decît voinţa lor de a se comporta într-un anumit mod. Dacă acesta din urmă ar fi cazul, observaţia este fără îndoială falsă. Cînd un creştin spune că Isus este fiul lui Dumnezeu care a coborît pe pămînt ca să răscumpere neamul omenesc, e evident neadevărat a susţine că el de fapt nu înţelege *nimic altceva* decît că s-a hotărît să imite modul de viaţă al lui Isus. Oricît de criticată i-ar putea fi credinţa prin raportare la criteriile de verificabilitate, nu s-ar putea stabili în chip rezonabil, de fapt ar suna absurd de-a dreptul, că această credinţă *aşa cum şi-o concepe el* nu trece dincolo de un program moral. Dacă, pe de altă parte, reducţia sugerată este doar o propunere de a sustrage moştenirii religioase o porţiune despre care un empirist ar fi gata să spună „ştiu ce înseamnă“, atunci propunerea e pur şi simplu o reiterare a principiilor doctrinei empiriste. În toate încercările de a restrînge credinţele religioase la consecinţele lor normative sau la acte de voinţă morală şi de angajament moral, tot ceea ce este specific religios e dat la o parte; aici nu avem de a face cu o interpretare,

ci cu o respingere făţişă a limbajului Sacrului. Sigur, nu e nici o inconsecvenţă logică sau o imposibilitate psihologică să spui, aşa cum de fapt mulţi o fac, „resping cu desăvîrşire toate credinţele creştine privitoare la Dumnezeu, creaţie, mîntuire etc., dar cred că regulile morale creştine sînt nobile şi doresc să le rămîn fidel", dar o atare decizie nu constituie totuşi o interpretare specială — psihologică, istorică sau semantică — a creştinismului; fiind un act personal de angajare, el nu e de nici un folos pentru a înţelege semnificaţia vorbirii religioase.

Limbajul Sacrului nu e normativ în sensul semantic, ca şi cum ar fi „în ultimă instanţă" reductibil la nişte comandamente morale şi atîta tot. Nu este normativ nici în sens psihologic, adică în înţelesul că oamenii receptează de fapt miturile religioase *numai* pentru conţinutul lor „prescriptiv". Şi ar fi evident impropriu să-l etichetăm drept normativ şi să înţelegem că credinţele religioase pot fi descrise exhaustiv ca un fenomen istoric şi cultural în termenii funcţiei lor de reglare a conduitei

---

Paradoxul credinţei a pierdut termenul intermediar, adică universalul. Pe de o parte, ea posedă expresia pentru cel mai extrem egoism (fapta îngrozitoare o face pentru propriul său folos); pe de altă parte, ea posedă expresia pentru cel mai absolut sacrificiu de sine (îl face pentru Dumnezeu). Credinţa însăşi nu poate fi mediată în universal, pentru că prin aceasta ar fi distrusă. Credinţa e tocmai acest paradox, şi individul în mod categoric nu se poate face înţeles nimănui.

Søren Kierkegaard

---

omenești. Ar fi de asemenea impropriu să spunem că în acest limbaj are loc o conexiune logică între povestirile mitice și aserțiunile teologice, pe de o parte, și normele morale, pe de alta.

Există totuși un sens în care am putea, dacă am vrea, să aplicăm eticheta „normativ“ pe limbajul Sacrului, și acesta e un sens epistemologic. Trebuie să repet o observație privitoare la o chestiune de cea mai mare importanță în cercetarea aspectelor cognitive și lingvistice ale vieții religioase. Susțin că există un tip special de percepție ce caracterizează tărîmul Sacrului. Pe acest tărîm, aspectele morale și cognitive ale actului de percepție sînt atît de amestecate, încît sînt indiscernabile unele de altele: numai o analiză „din exterior“ produce această distincție. Un credincios nu primește învățătura religioasă sub formă de povești mitice sau aserțiuni teoretice, din care el scoate ulterior concluzii normative. Conținutul moral e dat nemijlocit în actul de percepere și înțelegere, pentru că actul acesta fuzionează cu angajamentul moral. Nici vorbă nu poate fi că credinciosul „află“ separat că Dumnezeu este Creatorul și conchide că e dator să-l asculte (un asemenea raționament fiind oricum ilicit din punct de vedere logic): el „află“ și una, și alta într-un act de acceptare. În actele de percepție religioase — în opoziție cu speculația teologică — nu există nimic de genul unui „enunț factual“ pur: nici o expresie verbală particulară nu e adecvat inteligibilă fără a fi raportată la întregul spațiu al unui mit și nici una nu e semnificativă în termeni religioși fără a implica acceptarea unei obligații. Să repetăm: religia nu e un set de propoziții, e un tărîm cultic, în cuprinsul căruia înțelegerea, cunoașterea, sentimentul de participare la realitatea supremă (indiferent dacă se are în vedere sau nu o divinitate personală) și angajamentul moral apar ca un act unic, a cărui segregare ulte-

rioară în clase separate de aserţiuni metafizice, morale şi de alt gen ar putea fi utilă, dar distorsionează sensul actului cultic originar. Cînd crede că Isus s-a oferit pe sine însuşi ca să mîntuiască omenirea de rău, creştinul nu transsubstanţiază „faptul" acceptat într-o concluzie normativă cu încheierea că ar trebui să-I fie recunoscător Mîntuitorului şi să încerce a-I imita, oricît de imperfect, sacrificiul în propria sa viaţă: le percepe direct pe amîndouă. Aserţiuni teologice izolate precum „Dumnezeu există" nu constituie, la drept vorbind, componente ale unei religii; a admite existenţa lui Dumnezeu ca pe o propoziţie teoretică are prea puţin de a face cu actele de apartenenţă autentic religioase, şi Pascal era îndreptăţit să spună că deismul este aproape la fel de îndepărtat de creştinism ca şi ateismul (mulţi autori creştini care au clasificat varietăţile de ateism au inclus pe lista lor şi atitudinea oamenilor care admit existenţa lui Dumnezeu, dar nu izbutesc să dea nici un fel de semne doveditoare ale faptului că această cunoaştere e relevantă pentru viaţa lor). Un hinduist nu recunoaşte legea Karmei în acelaşi fel în care recunoaşte, să zicem, legile termodinamicii: acestea din urmă pot fi învăţate, înţelese, acceptate drept adevărate, conexate logic cu alte adevăruri fizice cunoscute, utili-

---

Numai cunoaşterea datoriilor noastre şi a scopului suprem aşa cum l-a definit raţiunea în ele a putut produce într-un mod determinat conceptul de Dumnezeu, de unde rezultă că acest concept este inseparabil în însăşi originea lui de obligaţia noastră faţă de această fiinţă.

Immanuel Kant

---

zate în diverse operaţii tehnice; cea dintîi e înţeleasă ca un adevăr religios într-un act ce implică, nu numai simultan, dar şi indiscernabil, acceptarea vinovăţiei personale, sentimentul de apartenenţă la o ordine cosmică şi un angajament de conduită avînd ca scop eliberarea de povara trecutului şi, în cele din urmă, de roata schimbărilor. Cînd Dumnezeu e declarat ca *Principium* şi cuvîntul Său ca Lege, sînt avute în vedere toate semnificaţiile acestor cuvinte: cauzale, morale şi logice; şi aceasta nu e rezultatul unei confuzii sau al unei neglijenţe logice. În contopirea tuturor semnificaţiilor se reflectă modul de percepţie specific Sacrului: intuiţia cognitivă, sentimentul de a face parte dintr-o ordine universală guvernată de o înţelepciune providenţială şi acceptarea unei obligaţii morale constituie o unitate.

Dao care poate fi rostit / nu este eternul Dao, / numele care poate fi numit / nu este eternul nume: / fără nume, / este obîrşia Cerului şi pămîntului, / nume avînd, / este mama celor zece mii de lucruri. [...] o, cît de ascuns, / el nici nu pare a exista. / Al cui fiu este, nu ştim, / însă pare a fi dinainte de zei.

Lao zi, *Dao De Jing*, trad. Dinu Luca

Aceasta sugerează că un mit religios (adică nu numai constituentele „narative“, dar şi cele „metafizice“ ale cultului) poate fi înţeles numai din interior, aşa zicînd, prin participare reală la o comunitate religioasă. Aceasta era de fapt susţinerea lui Kierkegaard: un necreştin nu e apt să înţeleagă creştinismul. O formulare atît de riguroasă e pesemne exagerată; cum procesul de aşa-zisă

„secularizare“ a înflorit la scară mare într-un timp relativ atît de scurt, majoritatea necredincioşilor din lumea zilelor noastre au primit o educaţie religioasă şi sînt încă legaţi, deşi numai printr-un fir subţire, de tradiţia religioasă. Cînd discutăm problema înţelegerii, o poziţie strictă sau/sau e poate inadecvată şi putem admite că e de conceput şi o semiînţelegere (deşi mulţi necredincioşi, inclusiv cei crescuţi într-un mediu evlavios, afirmă peremptoriu că nu înţeleg limbajul religios). Se poate argumenta însă că pentru oameni din ale căror minţi au fost şterse toate urmele de învăţături religioase tradiţionale şi au fost date uitării toate formele de participare la ritualuri, viaţa religioasă autentică, cu excepţia funcţiilor ei „laice“, devine ininteligibilă. Dacă încearcă să-i dea de rost, ei şi-o reprezintă ca pe o colecţie de aserţiuni care, conchid ei în mod inevitabil, sînt vide sau ilogice. Acelaşi lucru li se poate întîmpla unor persoane religioase la întîlnirea cu o civilizaţie foarte îndepărtată de a lor; astfel, în ochii multora dintre primii misionari şi etnografi care au studiat cultul religios în societăţile primitive, sălbaticii erau pur şi simplu proşti, într-atîta încît îşi putea închipui că un om poate fi în acelaşi timp om şi papagal; aceşti observatori au uitat să remarce că, în perspectiva regulilor logice normale, unele teze creştine nu sînt deloc într-o situaţie mai bună.

Ca atare, limbajul mitului e oarecum închis sau autonom. Oamenii devin participanţi la acest sistem de comunicare prin iniţiere sau convertire, nicidecum printr-o tranziţie şi o translaţie neaccidentală de la sistemul laic de semne. Orice spun oamenii în termeni religioşi este inteligibil numai prin raportare la întreaga reţea de semne a Sacrului. Orice exemplu ne-o poate demonstra. Să luăm un cuvînt simplu din vocabularul religios, să zicem „păcat“. Oricine spune cu toată seriozitatea „am

păcătuit" nu înţelege doar că a comis un act contrar unei legi, ci şi că a adus supărare lui Dumnezeu; vorbele lui nu sînt semnificative decît dacă sînt raportate la Dumnezeu şi la întreaga arie a credinţei, drept care ele nu pot fi considerate decît ininteligibile de către un necredincios consecvent. În plus, cuvintele lui, dacă sînt rostite cu seriozitate, exprimă din perspectiva vorbitorului căinţă sau cel puţin frămîntare. Aceasta nu înseamnă că sensul unei asemenea propoziţii este pur „expresiv", „exclamativ" sau „prescriptiv", ea include şi o aserţiune „factuală", o apreciere a faptului în contextul deplin al credinţei, precum şi o atitudine emoţională personală. Aceste trei aspecte ale semnificaţiei pot fi singularizate analitic, deşi în mintea vorbitorului ele nu sînt separate, ci sînt contopite într-un singur act cultic nediferenţiat.

A admite că limbajul specific conceput ca să exprime tărîmul Sacrului nu poate fi tradus fără distorsiuni în limbajul Profanului nu înseamnă deloc că acesta din urmă, în comparaţie cu primul, e natural, autentic, obiectiv, descriptiv, lipsit de presupoziţii şi apt să vehiculeze adevărul. Mai întîi, vorbirea profană cotidiană abundă în cuvinte care au încărcătură valorică sau se referă la fapte neverificabile, îndeosebi la stările noastre „lăuntrice". Un limbaj strict empiric sau comportamentist nu a existat niciodată, el este o invenţie artificială a filozofilor şi psihologilor. Nu e limpede nici cărui scop i-ar sluji nici care i-ar fi utilitatea. Dacă am dori cu adevărat să urmăm regulile unui asemenea limbaj, ni s-ar interzice să spunem, de exemplu, „a minţit" (referire la o intenţie neverificabilă), „şi-a trădat prietenul" (o judecată de valoare implicată), „doresc" (descriere a unei stări de lucruri subiective) etc. Aşa s-ar exprima poate B. F. Skinner. Ideea că o asemenea construcţie este realizabilă sau dezirabilă pre-

supune că noi putem, în limbajul efectiv uzual, să facem distincţia dintre un conţinut pur „factual“ sau riguros empiric şi alte concrescenţe („evaluative“ sau „subiective“), să le distilăm pe cele dintîi şi să le aruncăm pe cele din urmă ca pe nişte deşeuri, vide din punct de vedere cognitiv, ale vorbirii. În fapt, nu există motive pentru a susţine că în percepţia reală (în contrast cu percepţia imaginară inventată de către behaviourişti) distincţia dintre conţinutul „factual“ şi „evaluativ“ nu apare deloc: cînd văd o acţiune rea, *văd* o acţiune rea, şi nu mişcări pe care le interpretez ulterior într-o judecată de valoare separată. Cînd observ un om speriat încercînd să fugă dintr-o casă în flăcări sau o mamă supărată certîndu-şi copilul năzuros, ceea ce observ, în mod destul de ciudat, e un om speriat încercînd să fugă dintr-o casă în flăcări şi, respectiv, o mamă supărată certîndu-şi copilul năzuros, şi nicidecum imagini mobile pe care mi le imaginez ca expresii ale unor „stări mintale lăuntrice“ puse de mine în corpurile altora ca rezultat al raţionamentului proiectiv (logic inadmisibil), extrapolării, analogiei, convingerilor superstiţioase etc. Cu alte cuvinte, calităţile morale ale acţiunilor omeneşti precum şi fundalul lor intenţional nu sînt suplimentări intelectuale ale percepţiei, ele sînt percepute direct ca aspecte ale unui sistem semiotic uman (percepţia mea poate fi greşită, fireşte, întrucît nici o percepţie nu este, prin însuşi conţinutul ei, protejată împotriva erorii).

În al doilea rînd, chiar dacă am reuşi să proiectăm şi să utilizăm efectiv un limbaj comportamentisto-empirist purificat de toate ingredientele presupus non-factuale, tot n-am avea nici o bază pentru pretenţia că el este descriptiv în sensul de a fi adecvat pentru a relata ceea ce se întîmpla realmente fără interferenţe datorate atitudinilor şi prejudecăţilor „normative“. Un sceptic încăpă-

ţînat ar continua să afirme că modul în care acest limbaj selectează calităţile şi evenimentele şi modul în care dispune materia perceptuală sînt determinate de către înzestrarea biologică întîmplătoare şi vicisitudinile istorice ale speciei noastre sau că, în orice caz, noi sîntem în princpiu incapabili de a separa această contribuţie a speciei de proprietăţile „lumii în sine". Atît percepţiile noastre cît şi articularea lor verbală ar fi, în această ipoteză, reduse la o semnificaţie instrumentală sau operaţională, iar chestiunea „obiectivităţii" sau „adevărului" eliminată.

Pe scurt, nu putem dovedi că există vreun stoc semantic anistoric, necum transcendental, păstrat şi reflectat în limbajele naturale istoric configurate. Dacă există, el nu poate fi descoperit altfel decît cu mijloace a căror utilizare trebuie să-i presupună existenţa, potrivit argumentului sceptic tradiţional. Aceasta nu înseamnă totuşi a nega sau minimaliza diferenţa dintre limbajul ideal al behaviouriştilor sau limbajul real al vieţii profane, pe de o parte, şi limbajul Sacrului, pe de alta. Diferenţa însă nu stă în „obiectivitatea" lor sau în accesul la adevăr pe care-l asigură sau, respectiv, nu reuşesc să-l asigure. Ele sînt în slujba unor scopuri diferite: primul, în aspectele sale pur empirice, este adecvat reacţiei la mediul nostru natural şi manipulării acestuia; cel din urmă, ca să-l facă inteligibil; ca totalitate, limbajul Profanului, inclusiv resursele sale pentru descrierea lumii umane în termenii caracteristicilor ei morale şi „intenţionale", face cu putinţă comunicarea pe tărîmul raporturilor specific umane. Există şi o diferenţă cognitivă ce constă în gradul de universalitate. Atît cît putem determina, componentele limbajului cu o clară referinţă empirică sînt universale în sensul că ele sînt transferabile de la o civilizaţie la alta; aceeaşi afirmaţie o putem face pesemne şi despre elementele ce implică

interpretarea intenţională a comportamentului uman. Expresiile care presupun o apreciere morală a evenimentelor sînt, în cea mai mare parte, cu siguranţă mai puţin universale şi independente de normele culturale; nu vrem însă, tocmai acum, să ne lăsăm absorbiţi de nesfîrşita dezbatere antropologică şi filozofică asupra acestui subiect. Limbajul Sacrului nu este universal. Aceasta înseamnă că actele cultice nu-şi păstrează sensul sacral în diferite civilizaţii; cuvintele pot fi traduse dintr-o limbă etnică în alta, fireşte, dar nu şi semnificaţia lor religioasă.

Argumentele acelora care încearcă să descopere tipare identice în simbolurile religioase de-a lungul întregii varietăţi de civilizaţii şi sisteme de cult nu suprimă natura reciproc exclusivă a religiilor. Oricît adevăr ar putea conţine, aceste argumente constituie performanţa analitică a unor psihologi, antropologi şi specialişti în religie comparată; ele nu sînt acte religioase în ele însele. În ipoteza că toate religiile lumii sînt, aşa cum susţineau romanticii, întrupări istorice şi relative ale unei revelaţii primordiale, un filozof ar putea crede foarte bine că felurite triburi, fără să o ştie, adoră acelaşi Dumnezeu prin rituri diferite. Oamenii însă nu adoră concepte abstracte sau arhetipuri ascunse. Ei nu pot extrage din religiile lor un nucleu ferm universal, comun tuturor raselor şi culturilor omeneşti şi trece cu vederea toate formele istorice prin care ei şi-l exprimă. Dacă o asemenea esenţă există, de pildă în experienţa mistică, ea e inexprimabilă deopotrivă în cuvinte sau într-un ritual. Arhetipurile lui Jung nu pot fi percepute ca atare, în puritatea lor nealterată, ci numai în manifestări specifice din punct de vedere istoric şi cultural. E la fel de imposibil să îndeplinim acte de cult reduse la cine ştie ce nucleu religios ipotetic, universal şi anistoric, ca şi să

pictăm o pisică ce ar reprezenta întruparea pură a felinităţii şi nu ar avea astfel nici una dintre caracteristicile ce deosebesc o pisica de alta. Cultul real e cu necesitate condiţionat cultural. Faptul acesta ar rămîne adevărat chiar dacă, în urma unui proces imaginabil, dar extrem de improbabil, omenirea ar realiza într-o bună zi unitatea religioasă; o asemenea religie imaginară ar fi universală în sensul de a fi împărtăşită şi înţeleasă în toată lumea, dar ea n-ar înceta să fie istoric şi cultural relativă; simbolurile, riturile şi credinţele ei nu ar fi distilate într-un imuabil elixir al religiozităţii, ci ar sălăşlui înăuntrul ambientului lor cultural.

Oamenii sînt iniţiaţi în înţelegerea unui limbaj religios şi în cult prin participarea la viaţa unei comunităţi religioase, mai degrabă decît prin persuasiune raţională. Alexander Safran, şef rabinul oraşului Geneva, furnizează în cartea sa *Die Kabbala* următoarea expunere a credinţei iudaice. Autenticitatea cuvîntului lui Dumnezeu este păstrată printre evrei atunci cînd este transmisă oral, mai curînd decît în scris; ea trebuie comunicată printr-un contact direct între învăţător şi discipol. Evreii cred, spune el, că înţelegerea Torei este posibilă numai participînd la viaţa poporului evreu; textul vorbit are prioritate asupra versiunii scrise şi sediul adecvat al Torei e memoria credinciosului; profeţii înşişi şi-au încredinţat cuvîntului scris mesajul numai sub violenţă, cînd li s-a interzis să vorbească în public. Această autointerpretare a iudaismului confirmă ceea ce ar putea părea un adevăr de bun-simţ: semnificaţia este formată prin acte de comunicare şi trebuie recreată în acele acte o dată şi încă o dată, mereu.

Fiind diferit, dar nu izolat de comunicarea profană, limbajul cultului nu poate scăpa de impactul tuturor

celorlalte aspecte ale civilizaţiei în interiorul căreia trăieşte şi se schimbă, se dezvoltă şi se ofileşte. Ceea ce se petrece în politică, filozofie, ştiinţă, obiceiuri, artă, modă influenţează modul în care credincioşii îşi percep credinţa şi-şi exprimă comuniunea cu misteriosul *Numinosum*. Totuşi nici o viaţă religioasă nu e de conceput fără o convingere subiacentă că de-a lungul tuturor mutaţiilor persistă o structură cultică invariabilă şi fundamentală. Ea se face simţită în conţinutul credinţelor, în semnificaţia ritualurilor, în raportul dintre Etern şi Trecător, în însăşi continuitatea corpului religios (în termeni creştini: permanentul *corpus mysticum* în contrast cu formele de expresie istorice schimbătoare). Încercările de a surprinde Imuabilul în fluxul schimbărilor se extind fireşte în limbajul însuşi. De aici tînjirea după un paradis lingvistic pierdut, tentaţia de a redescoperi, în spatele varietăţii limbilor naţionale acci-

---

Fireşte, Dumnezeu nu are nevoie să se protejeze pe Sine, El însă Îşi protejează numele şi încă atît de serios, încît acestei porunci anume îi adaugă o ameninţare specială. Motivul pentru care o face este că în interiorul numelui e prezent şi acela care-l poartă.

Paul Tillich

---

dentale, limbajul prin excelenţă, limba originară care a precedat Babelul. Găsim în multe civilizaţii mărturii despre o credinţă nostalgică într-o înrudire intrinsecă şi esenţială între cuvînt şi sens şi despre o nesfîrşită căutare a „adevăratului" sens şi a „adevăratului" limbaj vorbit la începutul timpurilor. Din punct de vedere lingvistic, este un nonsens, desigur: semnificaţia cuvin-

telor e determinată prin convenţie şi accidente istorice şi, în afara uzului real, nu există limbă „autentică", semnificaţie veritabilă şi afinitate misterioasă între lucruri şi nume. Şi totuşi mitul Turnului Babel e adînc înrădăcinat în conştiinţa noastră lingvistică; vrem să recuperăm vorbirea pierdută, originară, dăruită de Dumnezeu, în care lucrurile sînt chemate pe numele *lor*, numele lor proprii cereşti. Această credinţă şi această căutare se manifestă şi pot fi identificate în magie, în ritualuri, în explcrările cabalistice, în întreaga tradiţie esoterică, în însuşi conceptul unui limbaj sfînt. Nici filozofia contemporană nu scapă de ispită. Cînd Heidegger spune „die Sprache spricht" („limba vorbeşte") sau „Die Sprache ist das Haus des Seins" („limba este casa Fiinţei"), ceea ce pare a înţelege este deopotrivă că putem ajunge la o cunoaştere a semnificaţiei originare a cuvintelor şi putem astfel pătrunde în esenţa lucrurilor (operaţie pe care a încercat în repetate rînduri s-o facă analizînd rădăcinile greceşti şi germane ale vocabularului filozofic), şi că lucrurile s-au născut împreună cu numele lor, ceea ce e sugerat în poemul lui Stefan George citat de el: „kein ding sei, wo das wort gebricht" („să nu fie nici un lucru acolo unde lipseşte cuvîntul").

Şi astfel, în abordarea religioasă a limbajului detectăm aceeaşi inspiraţie care străbate toate formele de cult: o dorinţă de a evada din mizeria contingenţei, de a forţa intrarea către o împărăţie ce rezistă în faţa voracităţii timpului.

Am încercat să relev cîteva aspecte ale diferenţelor dintre *sacrum* şi *profanum* în domeniul limbajului. A spune că în limbajul sacru, spre deosebire de cel profan, actul de înţelegere fuzionează cu actul credinţei şi credinţa cu angajamentul moral înseamnă a sugera că în domeniul religios distincţia fapt/valoare

fie se deosebeşte de felul în care se prezintă în viaţa laică, fie nu apare deloc. Acesta şi e de fapt cazul. Dihotomia fapt/valoare este un fapt cultural. Oamenii şi-au dat seama, ca urmare a întîlnirilor cu alte obiceiuri şi civilizaţii, că unele zone de percepţie şi unele forme de gîndire sînt universal sau cel puţin suficient de universal împărtăşite pentru a-i relega în limbul social al nebuniei pe puţinii inşi care refuză să le împărtăşească; între timp, alte zone, îndeosebi miturile şi judecăţile despre ceea ce este moralmente bine sau rău, nu se bucură de acelaşi gen de universalitate. Acestui cîmp de ireductibil dezacord i se acordase încă din Antichitate un statut epistemologic separat şi, mai tîrziu, o dată cu dezvoltarea filozofiei empiriste, chestiunea valabilităţii ei a fost respinsă ca o falsă chestiune. Raţiunea nedeclarată a acestei respingeri a fost tocmai faptul istoric al divergenţei de opinie reale şi ireconciliabile dintre diferite tradiţii culturale. Dacă ar fi fost numai faptul acesta, nici nu am fi remarcat că domeniul normelor şi valorilor morale avea o poziţie epistemologică proprie; într-adevăr, n-am fi avut nici un motiv să o remarcăm: distincţia pur şi simplu nu ar fi apărut. Aria de acord cvasiuniversal a fost identificată ca un domeniu în care se poate discuta în chip rezonabil despre adevăr şi falsitate, şi asta nu din alt motiv decît însuşi faptul acordului. Mai tîrziu

---

Ceea ce este urît din punct de vedere moral trebuie să fie echivalent cu ceea ce este imposibil din punct de vedere natural: *nu trebuie* înseamnă, din punct de vedere moral, *nu putem.*

Benjamin Whichcote

---

s-a produs un salt conceptual de la acest fapt al acordului universal la valabilitate într-un sens transcendental, şi conştiinţa acestei deplasări a fost vădit absentă din tradiţia empiristă mai puţin radicală (curentul radical o admitea şi astfel s-a arătat gata să arunce cu totul peste bord ideea de adevăr şi să se mulţumească doar cu regulile pragmatice de admisibilitate). Astfel, separarea valorilor de aserţiunile „descriptive" a devenit un fapt cultural care ulterior a dobîndit o semnificaţie epistemologică. Dar, o dată apărută, distincţia nu a mai putut fi anulată.

Nu a mai putut fi anulată, adică, în limba profană. În limbajul Sacrului ea nu a apărut. O dată ce avem acces la sursa supremă de adevăr, nu mai e nevoie de el şi nu există alt loc unde ar putea apărea. În domeniul limbajului sacru, dacă o aserţiune are o formă ostentativ „descriptivă" sau una „normativă", ea are aceeaşi valabilitate, şi anume din două motive. Mai întîi, deoarece criteriile de valabilitate sînt aceleaşi. Este cuvîntul explicit al lui Dumnezeu, sau revelaţia primordială, sau înţelepciunea cîştigată printr-un fel special de iluminare. Ori de unde ar veni, această sursă e la fel de valabilă, fie că spune, de exemplu, că există un singur Dumnezeu, fie că trebuie să-I dăm ascultare. În al doilea rînd, deoarece, în conformitate cu modelul mai sus menţionat de percepere a Sacrului, cele două tipuri de cunoaştere fuzionează în unul singur. În cadrul acestei percepţii, afirmaţia că e rău să ucizi este adevărată exact în acelaşi sens ca şi afirmaţia că răufăcătorii, la drept vorbind, vor fi pedepsiţi de Dumnezeu. Nu spunem astfel că avem de a face cu două aserţiuni logic echivalente, ci mai degrabă cu două laturi ale aceluiaşi act perceptual.

Argumentul standard, aşadar, avansat în asemenea ocazii de către filozofii analitici — „afirmaţia că

Dumnezeu există, adevărată sau falsă, este descriptivă, prin urmare nici un fel de judecăţi normative nu pot fi inferate din ea în mod valabil" — e fără noimă în perspectiva religioasă. El presupune premise care sînt arbitrare şi inaplicabile: percepţia religioasă nu generează reţete speciale de alchimie logică prin care anumite afirmaţii practice ar putea fi transmutate în norme morale. Distincţia însăşi lipseşte. Ea există, şi nu trebuie ascunsă vederii, în limbajul ştiinţei.

Nu numai că e potrivit să spunem că în termenii percepţiei religioase judecăţile despre ceea ce e moralmente bine sau rău sînt adevărate sau false; se poate susţine că şi inversul rămîne valabil. Asta înseamnă că judecăţile despre ceea ce este corect sau greşit, bine sau rău pot fi validate numai în termenii limbajului sacru, ceea ce ne duce la repetarea enunţului „dacă nu există Dumnezeu, totul e permis". Posibila semnificaţie epistemologică a acestui enunţ a fost deja discutată, dar şi sensul ei moral — care, desigur, a fost cel avut în vedere iniţial — pare a putea fi susţinut.

Am arătat că în vorbirea cotidiană nu apare o separaţie clară a expresiilor pur „empirice" de cele cu încărcătură valorizantă, că multe evenimente implicînd acţiuni umane le manifestă calităţile morale direct percepţiei noastre şi că noi le descriem în cuvinte care transmit o apreciere morală ineluctabilă. S-ar putea deduce de aici că noi nu avem nevoie de o autoritate sacră, de un judecător transmundan infailibil ca să fim siguri de opiniile noastre morale, de vreme ce ele sînt, aşa zicînd, nu opinii, ci aspecte ale actelor noastre perceptuale.

Lucrurile nu stau aşa, din păcate. Ceea ce cred eu despre felul în care pot fi recunoscute binele şi răul nu e doar negat de fapt de către alţi oameni, dar poate fi pus sub semnul întrebării şi ca o problemă de prin-

cipiu, iar acestei contestări nici nu i se poate replica dacă ea se situează la nivelul criteriilor înseşi ale binelui şi răului, şi nu la nivelul modalităţilor în care ele sînt sau pot fi realizate. Dacă e adevărat că criteriile mele nu au nevoie să fie explicite şi sînt oarecum încastrate în actele mele de percepţie şi în maniera mea de a descrie treburile omeneşti în limbajul cotidian, ele pot fi totuşi respinse, şi adesea *sînt* incapabil să replic la această provocare apelînd la o bază comună pe care o împart cu adversarul meu. Pot percepe, să zicem, răul de a ucide copii malformaţi, dar sînt nevoit să admit că acest tip de percepţie nu e universal şi că oameni din alte civilizaţii — pe care sînt absolut îndreptăţit să-i descriu în termeni peiorativi şi să-i numesc barbari — văd lucrurile în mod diferit. Astfel, dacă e adevărat că un limbaj strict empiric sau comportamentist este un *figmentum rationis* şi nu poate opera în viaţa de toate zilele, e tot atît de adevărat că ingredientele cu încărcătură morală ale limbajului nostru nu e nevoie să fie şi nici nu sînt în fapt identice pe tot cuprinsul istoriei şi geografiei umane. Aş putea presupune — deşi presupunerea mea nu pare a fi demonstrabilă sau infirmabilă — că modul în care oamenii percep şi descriu fapte în termeni morali reprezintă un aspect al participării lor la tărîmul Sacrului şi că printre necredincioşi acest tip de percepţie e reziduul unei moşteniri religioase specifice pe care o împărtăşesc inevitabil datorită însuşi faptului de a fi fost crescuţi într-o civilizaţie specifică. E aici un subiect pentru investigaţia antropologică şi istorică (pesemne irealizabil) şi voi trece peste el.

Problema valabilităţii însă e logic independentă de el. Vreme de secole, făurirea unui limbaj ştiinţific a fost însoţită de un tot mai mare efort consecvent de a-l curăţa de toate componentele orientate axiologic şi

final, ca şi de acelea „subiective“ şi intenţionale. Această operă de purificare a progresat inexorabil, extinzîndu-se de la fizică la chimie şi biologie, iar în faza ei cea mai recentă (conformîndu-se în mare ierarhiei ştiinţelor stabilite de A. Comte) a fost apariţia psihologiei şi sociologiei behaviouriste. Avansarea ei în domeniul studiilor istorice a fost foarte modestă şi e foarte probabil că niciodată nu va fi pe de-a-ntregul victorioasă sau, dacă da, acestea din urmă ar înceta să fie ceea ce s-a intenţionat să fie: descrierea înlănţuirilor unice şi irepetabile de acţiuni umane, inclusiv scopurile, pasiunile, dorinţele şi fricile oamenilor precentele progrese impresionante în istoriografia cantitativă nu au adus nici un fel de schimbări în această privinţă). Am arătat că limbajul ştiinţei n-ar putea emite pretenţii de a oferi acces la adevăr luat într-un sens transcendental (decît dacă sînt implicit admise presupoziţii filozofice arbitrare sau dacă însăşi legitimitatea conceptului de adevăr este întărită prin apelul la o fiinţă omniscientă). Chiar şi aşa, avantajele şi superioritatea lui constau în recurgerea de către el la modele de gîndire (adică reguli logice) şi de percepţie care, sîntem îndreptăţiţi s-o credem, sînt universale şi în acest sens pot fi numite „obiective“. Se poate susţine pretenţia că acest limbaj prescrie criteriile de admisibilitate asupra cărora e probabil ca oamenii să poată cădea de acord. Un limbaj ce implică judecăţi de valoare configurate istoric nu e susţinut de un atît de înalt tribunal capabil de o apreciere „intersubiectivă“ a controverselor, şi presupoziţiile sale pot fi, aşadar, contestate nu numai de paranoici, ci şi de oameni care aparţin unei tradiţii culturale diferite (statutul epistemologic al paranoicului a reductibil în ultimă instanţă la faptul că este singur).

Acesta e deci sensul în care propoziţia „dacă nu există Dumnezeu, totul este permis“ mi se pare adevărată. Sîntem obligaţi să acceptăm întîmpinarea empiriştilor (într-o formulare oarecum rezumativă, dar suficientă în acest scop) că judecăţile noastre despre ceea ce este bun sau rău din punct de vedere moral nu pot avea echivalente logice în aserţiuni exprimate într-un limbaj care nu are asemenea predicate, îndeosebi în limbajul ştiinţei empirice. Soluţia propusă de unii filozofi — „putem şti ce este bine sau rău examinînd modul în care oamenii utilizează aceste adjective“ — nu merge, întrucît oamenii nu le utilizează în acelaşi fel totdeauna şi pretutindeni. Pentru acelaşi motiv, nu ne putem refugia sub aripa unei intuiţii umane presupus universale la care am putea apela în cazul unui conflict între concepţii morale contradictorii.

Putem oare spera să punem temeliile unui cod normativ raţional fără să apelăm fie la o intuiţie morală înnăscută, fie la o autoritate divină, dat fiind că prima pare a fi contestată, iar cea din urmă nedemonstrabilă? Nu e plauzibil. Teoria kantiană a raţiunii practice rămîne pesemne cea mai temerară încercare de a găsi o sursă independentă şi necontroversabilă de certitudine morală şi, chiar dacă această certitudine s-ar limita la condiţiile formale în care pot fi admisibile în orice caz comandamentele morale materiale şi nu ar putea conferi direct valabilitate acestor comandamente, ideea apare neconsolidată. Valabilitate faimoasei exigenţe kantiene — trebuie să acţionez numai conform unui principiu pe care l-aş dori să fie o lege generală — era întemeiată pe faptul că eu nu pot fi consecvent acţionînd altfel şi că un principiu de conduită care nu respectă această restricţie se autoanulează. Dacă, bunăoară, conduita mea e călăuzită de un principiu care îmi îngăduie să mint ori de cîte ori îmi convine, atunci acest

principiu justifică minciunile tuturora şi totuşi, cînd toţi au dreptul să mintă, nimeni nu mai este crezut şi nici un mincinos nu-şi mai atinge scopul; în consecinţă, principiul se subminează singur.

Acest raţionament nu este convingător şi e, poate, circular. Chiar dacă admitem că unele principii — indiferent dacă admise sau nu explicit — îmi fundamentează cu necesitate conduita, că, adică, orice aş face, sînt obligat să cred, oricît de vag, într-un „principiu" ce-mi justifică actele (şi ipoteza e departe de a fi evidentă), nu e nici un motiv ca aceste principii să aibă cu necesitate valabilitate universală şi ca eu să fiu obligat, ca să spunem aşa, să-mi impun propriile reguli restului omenirii (nu numai Kant împărtăşea această opinie, ci şi Sartre, din raţiuni neexplicate). Nu sînt deloc inconsecvent dacă prefer ca alţi oameni să urmeze reguli de care eu nu doresc să mă ţin. Dacă — pentru a continua exemplul dat mai sus — eu mint ori de cîte ori îmi place, dar doresc ca toţi ceilalţi să rămînă invariabil veridici, sînt perfect consecvent. Aş putea totdeauna, fără să mă contrazic, să resping argumentele oamenilor care încearcă să mă convertească sau să mă impulsioneze să mă corijez întrebîndu-mă „ce-ar fi dacă toţi ar face la fel?", deoarece eu pot replica în mod consecvent fie că nu-mi pasă de conduita altora, fie că doresc din toată inima ca ei să respecte normele cărora eu refuz să mă supun.

Cu alte cuvinte, un imperativ ce pretinde să fiu călăuzit numai de norme pe care le-aş putea dori să fie universale nu are în sine nici o fundamentare logică sau psihologică; îl pot repudia fără să cad în contradicţie şi-l pot admite ca îndreptar suprem numai în virtutea unei decizii arbitare, afară numai dacă apare în contextul cultului religios.

În acest punct poate fi utilă o precizare. A spune că criteriile morale nu pot fi validate în ultimă instanţă fără a face apel la rezerva de înţelepciune transcendentă nu înseamnă a sugera vreo teorie despre conexiunile antropologice sau psihologice dintre morale şi credinţele religioase. Cele două seturi de probleme sînt independente logic vorbind. Cînd resping încercările de a produce o moralitate independentă de cultul religios, am în vedere numai problema valabilităţii. Nu există nici un temei în acest argument pentru a afirma că în chestiunile morale necredincioşii nu pot, în realitate, să se comporte la fel de bine sau mai bine decît credincioşii, şi argumentul acesta nici nu presupune vreo teorie despre modul în care ideile şi comportamentul moral au fost istoriceşte dependente de mituri. Şi argumentul sugerează mai puţin decît orice că credinţele religioase, în diferite împrejurări istorice, nu pot fi utilizate pentru a justifica acţiuni care, după aproape toate normele, apar respingătoare din punct de vedere moral. Problemele antropologice, istorice şi psihologice de acest tip nu-şi au propriu-zis locul aici şi le menţionez numai în treacăt. Important e pur şi simplu de a nota că ideea mult lăudată a unei „etici independente“ poate include un număr de teme care sînt logic separabile una de alta şi trebuie tratate individual. Cînd Pierre Bayle susţinea că moralitatea nu depinde de religie, el vorbea mai cu seamă de independenţa psihologică; el releva că ateii sînt capabili să îndeplinească cele mai multe norme morale (un exemplu eminent era pentru el Spinoza, uneori Vanini) şi să-i facă de ruşine pe cei mai credincioşi creştini. E evident adevărat în limitele date, numai că acest argument realist lasă intactă problema valabilităţii, după cum nu rezolvă nici problema surselor efective ale tăriei morale şi ale convingerilor morale care-i însufleţeau pe acei „păgîni virtuoşi“. Un

apologet creştin poate admite faptele şi totuşi poate susţine în mod consecvent nu numai că ateii îşi datorează virtuţile unei tradiţii religioase pe care au izbutit să şi-o păstreze parţial în ciuda filozofiei lor false, ci că acele virtuţi, chiar şi în cazul lor, sînt daruri ale lui Dumnezeu (afirmaţia ar putea suna incredibil, mai cu seamă în cazul lui Vanini, ale cărui virtuţi erau clar puse în slujba impietăţii şi i-ar putea lăsa perplecşi pe simplii credincioşi; dar în ochii unui apologet, căile impenetrabile ale lui Dumnezeu pot fi totdeauna apărate în mod plauzibil: El îi derutează deseori pe oameni ca să le pună la încercare credinţa, şi pentru planurile Sale pot fi utilizaţi la fel de bine un trimis al iadului, virtuos sau aparent virtuos, ca şi un papă ticălos).

Şi totuşi chestiunea cu adevărat arzătoare în domeniul raporturilor dintre viaţa religioasă şi cea morală nu e cea a valabilităţii epistemologice. Cînd dezbat teme morale, oamenii (spre deosebire de filozofi) nu-şi fac multe griji în realitate despre demonstrabilitatea ultimă a propoziţiilor normative, după cum nu e probabil nici că, dacă ar fi fost învăţaţi că procedurile de validare pot fi într-adevăr efectuate corect, aceasta le-ar schimba modelele de comportare morală. Aş putea fi convins că afirmaţiile despre bine şi rău sînt adevărate sau false (şi cred într-adevăr că aşa şi stau lucrurile) şi totuşi să ignor adevărul fără urmări grave, cel puţin în lanţul empiric al evenimentelor, ceea ce nu mi-aş putea permite să fac dacă ar fi în joc adevăruri empirice sau matematice. Refuzînd sau ignorînd să admit un adevăr de genul „consumul de alcool dăunează ficatului“ sau „doi ori doi fac patru“, mă expun unui risc bine definit, care-mi arată că nu sînt în stare să anulez asemenea adevăruri printr-un decret arbitrar. Dar adevărul de genul „invidia e rea“ îl pot abroga nestînjenit, fără a fi pedepsit de nici o cauzalitate naturală.

Credințele morale, nefiind verificabile sau recuzabile în același mod ca și credințele empirice, sînt și dobîndite în mod diferit. Calitățile de bine și rău sînt, după cum se poate demonstra, percepute nemijlocit în experiența de fiecare zi, fără să rezulte însă de aici că aptitudinea de a le recunoaște ni se formează în minte printr-un proces similar cu modul de a învăța să facem deosebirea dintre roșu și galben. Chiar dacă persuasiunea pur intelectuală m-ar putea determina să admit că enunțul „invidia este rea" este adevărat, aș fi încă perfect capabil să ignor acest adevăr în comportarea mea și să pretind că nu sînt inconsecvent dacă procedez astfel. Nu ne manifestăm acordul cu credințele noastre morale doar admițînd că „asta e adevărat", ci simțindu-ne vinovați dacă nu le respectăm.

Conform atît Bibliei cît și lui Sigmund Freud, capacitatea de vinovăție a constituit rasa umană așa cum o cunoaștem. Aptitudinea de a experimenta vinovăția nu este urmarea aserțiunii că o judecată de valoare sau alta este corectă, nici nu poate fi, desigur, identificată cu frica de pedeapsa legii. Nu e o performanță intelectuală, ci un act de investigare a propriului statut în ordinea cosmică (un act „existențial", aș spune, dacă nu mi-ar displăcea adjectivul); nu e o frică de răzbunare, ci un sentiment de adîncă înfiorare în fața propriei acțiuni care a tulburat armonia universală, o neliniște pricinuită de transgresarea *nu a unei legi*, ci a unui *tabu*. Nu doar eu sînt amenințat de enormitatea sfidării mele: universul ca totalitate e amenințat, afundat, ca să spunem așa, în haos și incertitudine.

Prezența tabuului e deopotrivă stîlpul imuabil al *oricărui* sistem moral valabil (spre deosebire de unul penal) și o parte integrantă a vieții religioase; tabuul e astfel o legătură necesară între cultul realității eterne și cunoștința binelui și a răului. Cultul și cunoașterea

Conceptul de vinovăţie şi pedeapsă, întreaga „ordine cosmică morală", a fost inventat *în opoziţie cu* ştiinţa — în opoziţie cu detaşarea omului de preot... Omul nu trebuie să privească în jurul său, trebuie să privească în sine însuşi; nu trebuie să privească prudent şi atent în interiorul lucrurilor în scopul de-a învăţa, nu trebuie să privească deloc: el trebuie să sufere... Şi trebuie să sufere în aşa fel, încît să aibă tot timpul nevoie de preot. — Ducă-se-ncolo medicii! *Avem nevoie de un Mîntuitor*. Conceptul de vinovăţie şi pdeapsă, inclusiv doctrina „graţiei", „răscumpărării", „iertării" — *minciuni* de la un cap la altul şi fără nici o realitate psihologică — au fost inventate ca să distrugă simţul cauzal al omului: ele reprezintă ultragii faţă de conceptul de cauză şi efect!

Friedrich Nietzsche

aceasta acţionează în comun şi nici unul din termeni nu e viabil fără celălalt. Religia nu e o colecţie de declaraţii despre Dumnezeu, Providenţă, paradis şi infern, după cum nici moralitatea nu este un set codificat de enunţuri normative, ci o supunere trăită faţă de un sistem de tabuuri. Acesta e motivul pentru care atît de des eşti copleşit de un sentiment de sterilitate cînd parcurgi neumăratele cărţi şi articole ale unor filozofi moderni dornici să găsească cine ştie ce reţetă prin care „judecăţile descriptive" să poată fi transformate ca prin farmec în „judecăţi normative" şi adevărul sau falsitatea acestora din urmă demonstrate. Aceeaşi sterilitate bîntuie şi tabăra adversă a filozofilor care susţin că o

asemenea ispravă este impracticabilă. Toate aceste strădanii sînt patetic irelevante în raport cu ceea ce e într-adevăr viaţa morală; chiar în ipoteza neverosimilă că ele vor avea succes şi că filozofii vor efectua în mod convingător transformarea dorită, tot nu avem nici un temei să sperăm că şi în comportarea umană se va schimba ceva. Să presupunem că eu sînt un mincinos înrăit şi fără scrupule şi că un filozof binevoitor şi filantrop reuşeşte să mă convingă că afirmaţia „minciuna e rea" este adevărată în acelaşi sens ca şi principiul lui Heisenberg; ce motive aş avea eu oare să mă lepăd de năravul meu deplorabil dacă mi-l pot permite în deplină impunitate şi ce oare m-ar putea opri să ridic din umeri la aflarea acestei noi descoperiri ştiinţifice, declarînd că puţin îmi pasă de ea? Atîta timp cît în modelele noastre de conduită acţionează motivaţiile morale, ele acţionează nu din cauză că judecăţile de valoare corespunzătoare sînt rezultatul unui raţionament demn de încredere, ci din cauză că noi sîntem capabili să nutrim sentimentul vinovăţiei. Conştiinţa vinovăţiei este pandantul tabuului, pe cînd frica de pedeapsă e asociată cu forţa legii; cele două tipuri de motivaţie şi cele două tipuri de inhibiţie nu trebuie

---

Faptele bune nu fac un om bun, dar omul bun face fapte bune; faptele rele nu fac un om ticălos, dar omul ticălos face fapte rele. Prin urmare, e întotdeauna necesar ca substanţa sau persoana însăşi să fie bune înainte de a fi şi fapte bune şi ca faptele bune să urmeze persoanei bune şi să provină din ea...

Martin Luther

confundate; ele se deosebesc din punct de vedere psihologic şi totodată antropologic. De aceea nu avem temeiuri să sperăm că într-o societate în care au fost înlăturate toate tabuurile şi prin urmare conştiinţa vinovăţiei s-a evaporat (şi ambele pot evident continua să acţioneze o vreme prin forţa inerţială a tradiţiei, după ce credinţele religioase au dispărut din mintea oamenilor), ar rămîne numai coerciţia justiţiei ca să împiedice dezmembrarea întregii structuri a vieţii comunitare şi dizolvarea tuturor legăturilor umane necoercitive. O asemenea societate n-a existat niciodată într-o formă perfectă şi a fost nevoie de geniul lui Hobbes ca să o anticipeze în modelul lui „geometric"; acest model, chiar dacă era văzut de către Hobbes însuşi ca o reconstrucţie a realităţii, poate fi definit în termenii sugeraţi adineauri: ca o societate fără tabuuri.

Chiar dacă, începînd din secolul al XVII-lea, am făcut progrese impresionante către acest tip de societate, încă nu ştim cu certitudine dacă ea este sau nu viabilă şi cum poate arăta ea; nu avem instrumente pentru a măsura forţa de viaţă — sau inerţia vestigială — a vechilor tabuuri şi a inhibiţiilor corespunzătoare în menţinerea unităţii comunităţilor omeneşti, dar avem motive puternice ca să bănuim că rolul lor în relaţiile sociale este extrem de substanţial.

Şi tabuul sălăşluieşte în împărăţia Sacrului. Indiferent de conţinutul lui real într-o societate dată şi indiferent de originea lui „ultimă", el este — şi nu fac decît să repet o teză foarte tradiţională — ireductibil şi inexprimabil în toate celelalte forme de comunicare umană; el este *sui generis* atît în percepţia celor care-i simt prezenţa, cît şi în realitate. Oricît de frecvent ar fi violate, tabuurile rămîn vii atîta timp cît violarea lor produce fenomenul de vinovăţie. Vinovăţia e tot ce are omenirea, afară de pura constrîngere fizică, pentru a

impune reguli de conduită membrilor ei, şi tot ce are ea pentru a da acestor reguli forma de comandamente morale. Chiar cu premisa nedemonstrabilă că tabuurile „exprimă“ în fapt inhibiţii biologice (nedemonstrabilă din cauza enormei varietăţi a celor dintîi), însuşi faptul că aceste inhibiţii au trebuit să ia forma poruncilor sacre ar da de înţeles că ele şi-au pierdut în mare măsură puterea lor persuasivă în calitate de modele de comportament instinctuale. Într-un cuvînt, cultura *este* o serie de tabuuri sau, altfel spus, o cultură fără tabuuri e un cerc pătrat. Ca să acceptăm asta, nu avem nevoie să acordăm credit nici poveştii contradictorii a lui Freud despre originea tabuurilor, nici acelor variante ale filozofiei naturaliste care concepe cultura ca pe un substitut pentru instincte.

Dar esenţa represiunii constă într-o renunţare la exprimarea conştientă a tot ce există înainte de laudă şi blam. O cultură fără reprimare, dacă ar fi cu putinţă să existe, s-ar ucide blocînd distanţa dintre toate dorinţele şi obiectul lor. Orice gînd sau orice senzaţie ar fi îndeplinite în aceeaşi clipă. Cultura este realizarea dispozitivelor ei inconştiente de distanţare conştientizate, deşi indirect, într-o varietate de consemnări vizuale, acustice şi plastice. Într-un cuvînt, cultura e represivă.

Philip Rieff

Nu încerc să mă aventurez în incinta antropologilor. Doresc totuşi să accentuez că elementul care leagă percepţia noastră despre bine şi rău cu tărîmul Sacrului e mai puternică decît ar putea-o sugera orice

discuţie semantică şi că această legătură se manifestă în însuşi conceptul de cultură (iar modul în care trebuie construit acest concept nu constituie un subiect pentru investigaţia empirică şi antropologică, el nu implică opţiuni filozofice). S-ar putea să fie adevărat, aşa cum argumentează antropologii, că ideile teologice nu sînt neapărat purtătoarele credinţelor morale, de vreme ce în diverse religii arhaice zeii nu sînt deloc descrişi ca modele de conduită demne a fi imitate de către muritori. Totuşi importantă e însăşi existenţa tabuurilor şi nu întrebarea dacă zeii sînt şi ei obligaţi să li se supună.

Marile religii monoteiste, îndeosebi după elaborarea lor filozofică prin *instrumentarium*-ul conceptual neoplatonician (creştinismul şi islamismul au suportat acest tratament, ca şi iudaismul într-o anumită măsură) au revelat o curioasă asimetrie în modul de a stabili distincţia dintre bine şi rău. Pe de o parte, ideea unui singur Creator bun presupune că tot ce există e bun; astfel răul nu are realitate pozitivă şi trebuie văzut ca lipsă pură, *carentia*, ca o gaură ontologică aşa zicînd. Răul este absenţa a ceva care ar trebui să fie, prin urmare putem cunoaşte şi defini răul numai prin raportare la Dumnezeu sau la Fiinţă. Logic vorbind, binele are o precedenţă irezistibilă, răul sau nefiinţa este conceptual dependent de bine. În sensul acesta sînt asimetrice.

Lucrurile stau însă invers în felul în care pomul cunoştinţei pătrunde în experienţa noastră. Într-o experienţă neluminată de înţelepciunea divină, bine şi răul, ca entităţi distincte de plăcere şi durere, nu-şi fac apariţia: putem cunoaşte suferinţa, frica, moartea, le cunoaştem însă ca pe nişte factori naturali, ca pe ceva ce trebuie evitat. Distincţia morală ne-o datorăm par-

Deşi, prin urmare, răul, în măsura în care este rău, nu este un bine, totuşi faptul că răul, ca şi binele, există, este un bine. Căci dacă n-ar fi un bine ca răul să existe, existenţa lui n-ar fi îngăduită de către atotputernicul Dumnezeu.

Sfîntul Augustin

ticipării noastre la tabuuri. Şi distincţia apare în experienţă ca rezultat al acelora dintre actele noastre care violează un tabu şi astfel introduc dezordinea în lume. Cu alte cuvinte, ştim cu adevărat ce este bine ştiind ce este rău şi cunoaştem răul făcîndu-l. În experienţă, răul trebuie să vină pe primul loc, contrar succesiunii reprezentate în speculaţia teologică. Şi cel dintîi rău pe care-l pot cunoaşte e răul din mine, pe cînd răul din ceilalţi (ca entitate distinctă, repetăm, de faptele naturale) este derivativ. În experienţa eşecului, cînd vedem Fiinţa învinsă de nimic, apare cunoaşterea Fiinţei şi a binelui. Devenind rău eu însumi, ştiu ce e răul şi apoi ce e binele. Încă o dată, conceptualizarea şi experienţa se mişcă în direcţii opuse pe drumul cunoaşterii: misticii erau conştienţi de asta. Dumnezeul Genezei a văzut că creaţia Sa era bună, dar creaturilor le lipsea această cunoştinţă. Strămoşii noştri trebuiau să facă răul înainte de a cunoaşte ce este răul şi ce e binele; păcatul i-a dus la cunoaştere şi i-a umanizat.

Acestea pot fi exprimate într-un mod mai general: Sacrul ne este revelat în experienţa eşecului nostru. Religia e de fapt conştiinţa insuficienţei omeneşti, ea e trăită în admiterea slăbiciunii. Acesta e motivul pentru care creştinismul i-a fost atît de odios lui Nietzsche, după cum o arată *Anticristul* şi alte scrieri ale lui. În

viziunea lui, creştinismul (şi iudaismul, al cărui ultim produs el era) era o boală, o expresie a invidiei şi resentimentului celor care, fiind sărăcăcios înzestraţi cu forţă vitală şi incapabili să supravieţuiască în luptă, au fost nevoiţi să inventeze o ideologie glorificatoare a slăbiciunii, supunerii şi paupertăţii intelectuale; această rasă inaptă era o duşmană a Naturii şi interesul ei legitim era de-a suprima şi denigra nobila bravură a instinctului şi de a-şi afirma propria debilitate ca pe un semn al Aleşilor. Ei au născocit ideea de vinovăţie, de remuşcare, de mîntuire, de har şi iertare, ei au proslăvit virtuţile umilinţei şi înjosirea de sine, în scopul de a coborî omenirea la propriul lor nivel mizerabil, de a infecta rasa superioară cu valorile lor ostile instinctului şi prin aceasta de-a asigura triumful infirmităţii lor de paria asupra vigorii sănătoase a vieţii.

Creştinismul reprezenta pentru Nietzsche revolta unei ramuri veştede împotriva copacului viguros. E de mirare cum de-a fost cu putinţă ca fragilitatea aceasta pizmaşă să iasă victorioasă împotriva elanului „vieţii" robuste. S-ar părea mai degrabă că nevolnicii, dacă reuşesc să-şi impună lumii valorile — oricît de sinuoase şi de viclene le-ar fi tacticile — se dovedesc la urma urmei a nu fi nevolnici, potrivit propriilor criterii ale lui Nietzsche: nu există altă „dreptate" decît forţa şi vitalitatea. De vreme ce el glorifica inocenţa procesului natural — *Unschuld des Werdens* — şi proclamă perfecţiunea lumii aşa cum este, respingînd cu dispreţ ideea a ceea ce ea ar trebui să fie, s-ar părea că dreptatea e prin definiţie a cîştigătorilor — iar creştinii au fost cîştigătorii. E numai una dintre numeroasele lui inconsecvenţe. A glorificat infailibilitatea instinctului şi, din aceeaşi răsuflare, grandoarea ştiinţei şi a scepticismului, sugerînd, aşadar, că scepticismul ar putea fi rezultatul

instinctului sau că instinctul ar produce în mod natural atitudini sceptice!

Ar fi totuşi mult prea uşor să repudiem furia anticreştină a lui Nietzsche ca pe o simplă prevestire a nebuniei sale care se apropia. Oricît de absurd ar fi fost să denunţe invidia şi resentimentul ca pe rădăcinile creştinismului — întregul text al Evangheliilor constituie un argument incontestabil împotriva acestui rechizitoriu —, nu era deloc absurd să vadă în el o mărturisire a ireparabilei infirmităţi omeneşti. Nu e nevoie însă de un filozof inteligent ca să demaşte această latură a creştinismului, fiindcă acesta o spune el însuşi despre sine. Boala e starea naturală a creştinului, îi scria Pascal surorii sale, Doamnei Périer. Creştinismul poate fi văzut ca o expresie a ceea ce e incurabil în mizeria omenească prin strădaniile oamenilor; o expresie, mai degrabă decît o descriere filozofică sau psihologică. Prin aceasta el *este* un strigăt de ajutor. Făcîndu-i pe oameni conştienţi de contingenţa lor şi de scurtimea vieţii, de coruptibilitatea trupului, de limitările raţiunii şi limbajului, de puterea răului din lăuntrul nostru, şi concentrînd această conştiinţă în doctrina păcatului originar, creştinismul a sfidat vădit latura prometeică a Luminismului şi avea să fie în mod inevitabil pedepsit pentru tendinţa sa „antiumanistă". În ce măsură e justificată această acuzaţie — şi de fapt în ce sens reprezintă o acuzaţie — depinde de semnificaţia cuvîntului „umanist", iar toate definiţiile lui cunoscute sînt puternic încărcate cu conţinut ideologic. Dacă „umanism" înseamnă o doctrină ce presupune fie că nu există limite în calea autoperfectibilităţii umane, fie că oamenii sînt pe de-a-ntregul liberi să stabilească criteriile binelui şi răului, creştinismul e cu siguranţă opus umanismului.

Nu rezultă însă că e antiuman, decît dacă credem că ideologia umanismului în sensul adineauri definit favorizează în realitate acele valori care-i fac pe oameni mai buni şi mai fericiţi. Dacă acele valori sînt aceleaşi la care apelăm cînd definim umanismul, atunci această ipoteză e tautologic adevărată şi prin urmare vidă. Dacă nu, problema poate fi empirică. Şi din punct de vedere empiric este departe de a fi evident că umanismul, în versiunea sa radical anticreştină — adică aceea care presupune că rasa umană nu găseşte nici un fel de criterii de-a gata ale binelui şi răului, ci le poate modela după plac — produce o comunitate umană mai bună, mai puţin agresivă şi mai puţin suferindă. Istoria recentă pare oarecum a sugera că încercările, în societăţile creştine tradiţionale, de a realiza o „eliberare“ perfectă de ceea ce umaniştii radicali credeau a fi sclavia omului sub tirania imaginară a lui Dumnezeu, aveau să ameninţe omenirea cu o robie mai sinistră decît cele încurajate vreodată de creştinism.

Speculaţia istorică nu prezintă însă interes pentru discuţia aceasta. Important e numai să repetăm că creştinismul e într-adevăr expresia a ceea ce e dăinuitor în mizeria şi slăbiciunea omenească. El nu presupune că în chestiuni morale opţiunile noastre sînt limitate în sensul că regulile de bază pentru distingerea răului de bine nu-şi au originea în decizia liberă a oamenilor, ci că ne-au fost date de către o autoritate pe care nu o putem contesta; şi el învaţă că există surse ale suferinţei de natură aşa zicînd ontologică şi ca atare de neînlăturat, că de cele mai multe ori ne vindecăm nefericirile cu medicamente ce produc mai multă boală şi că tratamentul sau salvarea ultimă nu stau în puterile noastre şi pot fi asigurate numai de către vindecătorul divin.

Dar în acest sens orice religie, orice religie ca atare, este „antiumanistă“ sau antiprometeică. Însuşi fenomenul Sacrului şi însuşi actul cultic exprimă conştiinţa omului despre lipsa lui de independenţă, despre o slăbiciune deopotrivă ontologică şi morală pe care nu e destul de tare ca să le biruiască de unul singur. Literatura religioasă a tuturor civilizaţiilor aduce ample mărturii în această privinţă şi în mod cu totul deosebit în unele monumente nemuritoare ale spiritului precum Cartea lui Iov şi Evangheliile. Şi marii profeţi ai ateismului — de la Lucretius la Feuerbach şi Nietzsche — au fost perfect conştienţi de aceste împrejurări; ei n-au tăgăduit realitatea infirmităţii omeneşti, refuzînd însă, ori cel puţin mare parte din ei, să-i admită permanenţa ontologică. Mesajul invariabil al ateismului prometeic este: „creativitatea umană proprie nu are limite, răul şi suferinţa sînt accidentale, viaţa e infinit inventivă, nimica nu e valabil — din punct de vedere moral sau intelectual — tocmai fiindcă a trecut drept valabil de-a lungul istoriei, nu există autoritate în tradiţie, spiritul uman nu are nevoie de nici o revelaţie sau învăţătură din exterior, Dumnezeu nu e decît omul care se oprimă şi-şi înăbuşă raţiunea.“ Mesajul invariabil al cultului religios este: „de la finit la infinit distanţa e totdeauna infinită; orice creăm e osîndit să piară mai devreme sau mai tîrziu, viaţa e condamnată la eşec, iar moartea e de nebiruit în afară de cazul cînd avem o parte în realitatea eternă care nu e produsul nostru, ci de care depindem; o putem percepe, oricît de vag şi de inadecvat, şi ea e sursa a tot ce cunoaştem despre bine şi rău; altminteri, rămînem singuri cu pasiunile noastre ca să achiziţionăm regulile binelui şi răului, şi de cele mai multe ori pasiunile noastre sînt rele şi ne fac să ne duşmănim unii pe alţii; nimica nu le poate struni cu

excepţia încrederii în adevărul revelaţiei de Sine a lui Dumnezeu."

Şi astfel, ne stau în faţă două moduri ireconciliabile de acceptare a lumii şi a poziţiei noastre în ea, nici una dintre ele neputîndu-se lăuda că ar fi mai „raţională" decît cealaltă; confruntaţi cu ele, ne aflăm în faţa unei opţiuni; o dată făcută, orice alegere impune criterii de judecată care o sprijină printr-o logică circulară: dacă nu există Dumnezeu, numai criteriile empirice trebuie să ne ghideze gîndirea, iar criteriile empirice nu duc la Dumnezeu; dacă există Dumnezeu, El ne furnizează repere ca să-I percepem mîna în desfăşurarea evenimentelor, şi cu ajutorul acestor repere, recunoaştem sensul divin a tot ceea ce se întîmplă. O circularitate analoagă este implicată în problemele morale: dacă Dumnezeu ne dă norme ale binelui şi răului, putem dovedi că aceia care Îl tăgăduiesc pe Dumnezeu fac răul; dacă nu există Dumnezeu, decidem în mod liber cum trebuie instituite acele standarde şi, orice am face, putem dovedi întotdeauna că e bine.

Ateii pot argumenta că dacă omenirea nu s-ar fi revoltat împotriva tiraniei miturilor, dacă s-ar fi supus în mod pasiv principiilor rigide impuse de ele, n-ar fi fost niciodată capabilă să-şi desfăşoare potenţialităţile intelectuale şi culturale. Apărătorii moştenirii religioase pot argumenta că, dimpotrivă, artele, literatura şi chiar abilităţile tehnice s-au dezvoltat veacuri de-a rîndul mai ales într-un context religios (cele mai durabile realizări ale arhitecturii nu sînt oare monumentele credinţei: temple şi morminte? Textele din vechime nu sînt oare cele mai alese roade ale spiritului? etc.) şi că încrederea conservatoare în tradiţia religioasă e singurul mod cert de a menţine vie deosebirea dintre bine şi rău.

Cele două opţiuni schiţate mai sus sînt mutual exclusive, dar nu exhaustive. Putem spune că nu există nici

Providenţă care să ne ajute, nici creativitate umană infinită care să ne conducă spre desăvîrşire şi că sîntem sortiţi să ne privim în faţă înfrîngerea, ultimul rezultat al tuturor eforturilor omeneşti. Această formă de ateism, cea mai nobilă şi mai lucidă, gîndită de Lucretius, de Marcus Aurelius, de Schopenhauer, de Jaspers, lasă întrebarea deschisă: conceptul de înfrîngere metafizică poate fi oare validat în perspectiva ateistă? Sau poate falsa evadare din deznădejde — acel *amor fati* al stoicilor?

Să repetăm: asemenea dileme au puţin de a face cu legitimitatea credinţei sau necredinţei în termenii canoanelor ştiinţifice. Din toate mărturiile irecuzabile ale mizeriei omeneşti nu se deschide nici o cărare sigură din punct de vedere logic către marele Doctor ceresc; din faptul că sîntem bolnavi nu rezultă că putem fi şi vindecaţi. E posibil ca, aşa cum a susţinut în repetate rînduri Pascal, condiţia umană, cu toate tristeţile şi relele sale ca şi cu toate splendorile şi măreţia sa, să fie ininteligibilă şi fără sens dacă nu e văzută în lumina istoriei sacre: creaţia, păcatul, mîntuirea. Dacă e aşa, se pare că opţiunile admisibile sînt: o lume semnificativă călăuzită de Dumnezeu, stricată de oameni, vindecată de Mîntuitor; sau o lume absurdă, sfîrşind în Neant, jucărie inutilă a unei Sorţi impersonale care nu distribuie pedepse şi răsplăţi şi nu se interesează de bine şi de rău. Ateismul prometeic ar putea apărea, în această ipoteză, o înşelătorie puerilă, o imagine a unei lumi necredincioase care se precipită spre Ilaritatea ultimă. Trecînd peste soluţia aceasta, rămînem cu cele două opţiuni menţionate, dar tot fără o îndrumare intelectualmente sigură pentru a o alege pe una dintre ele. Dumnezeu dă lumii sens, o face inteligibilă, dar El nu o explică în înţelesul normal al cuvîntului (aşa cum un

cutremur de pămînt e explicat prin alunecări tectonice). Şi *prima facie* nu e cîtuşi de puţin absurd să credem că lumea *este* absurdă.

Pascal a mers mai departe. El a susţinut că opţiunea pentru Dumnezeu e rezonabilă din motive practice. În faimosul său pariu, el a încercat să utilizeze raţionamentul aplicat de un jucător la masa de ruletă. Analogia încetează totuşi să mai funcţioneze într-un punct important: jucătorul poate părăsi foarte simplu jocul, pe cînd muritorii au de mizat pentru Dumnezeu sau împotriva Lui, nimeni nu se poate retrage de la teribilul *divertissement*, nu e cu putinţă să eviţi alegerea dintre o viaţă bazată pe credinţa în Dumnezeu şi comportarea în cazul absenţei Sale. O dată stabilită obligativitatea jocului, trebuie să cîntăreşti riscurile şi cîştigurile. Riscul e sigur, pierderea şi cîştigul nesigure, ca în orice joc de noroc. Dacă pariem pe Dumnezeu — în ipoteza că existenţa Lui este nesigură — am putea cîştiga o viaţă infinită de fericire, pe cînd în joc e viaţa noastră finită cu plăcerile ei inutile. Un risc finit faţă de şansa cîştigului infinit sau un cîştig finit faţă de şansa unei eternităţi de suferinţă teribilă: ce creatură înzestrată cu raţiune ar mai putea sta pe gînduri?

Această exortaţie e supusă unor critici severe pe mai multe temeiuri independente. Un credincios ar putea chiar detecta în ea o blasfemie: se cuvine să mă comport ca şi cum ar exista Dumnezeu, în speranţa că dacă există, voi fi răsplătit. E oare verosimil să fiu mîntuit ca urmare a unui calcul rece, bazat nu pe adorarea reală, ci pe admiterea că existenţa lui Dumnezeu e o posibilitate îndepărtată şi pe o hotărîre de-a acţiona conform logicii „pentru orice eventualitate" practicată în asigurări? Pascal pare însă a anticipa implicit acest argument. Sfatul lui este că trebuie să începi a te purta ca şi cum ar exista Dumnezeu, adică să-ţi îmblînzeşti

propriile pasiuni; el speră însă că dacă un libertin — destinatarul său — se supune exigenţelor „exterioare“ ale vieţii creştine, va dobîndi curînd o credinţă autentică şi va descoperi apoi că, prin renunţarea la deprinderile păcătoase, nu a pierdut de fapt nimic şi banii pe care a crezut că-i riscă nu erau decît hîrtie fără valoare.

Şi totuşi, chiar dacă obiecţia credinciosului poate fi respinsă astfel, un ateu îndărătnic nu va fi convins. Eficacitatea argumentelor lui Pascal depinde de condiţia psihologică a destinatarului, în special de voinţa lui de a crede, de ezitările privitoare la corectitudinea stilului său de viaţă şi de dispoziţia de a admite că prezenţa lui Dumnezeu, fără a fi sigură, are măcar un grad de plauzibilitate. Un ateu, agăţîndu-se cu încăpăţînare de necredinţa lui, nu ar fi mişcat: în opinia lui, existenţa lui Dumnezeu are o probabilitate zero şi tot ce ne e dat sînt plăcerile vieţii, oricît ar fi ele de efemere.

E cazul să accentuăm că intenţia lui Pascal nu era de a „dovedi“ existenţa lui Dumnezeu sau de a consolida argumentele existente; el era dispus să admită că lumea, aşa cum o percep simţurile, ştiinţa şi logica noastră, nu revelează inechivoc mîna Providenţei. Nu e verosimil nici că a fost dus realmente la credinţă de acel soi de rămăşag pe care îl recomanda prietenilor săi sceptici. A încercat să arate că credinţa creştină, deşi riscantă, e mult mai puţin riscantă decît refuzul ei şi că, o dată acceptată din motive practice, ea va prinde pas cu pas consistenţă reală; scepticul care a hotărît să parieze pe Dumnezeu va observa curînd cîtă dreptate a avut nu numai în termenii calculului pierdere sau cîştig, ci şi în termeni cognitivi: în lumina revelaţiei capătă un înţeles toate absurdităţile cumplite ale sorţii omeneşti.

Pe scurt, schema de asigurare a lui Pascal presupune clar principiul *credo ut intelligam*. Ea lasă neatins statutul epistemologic al credinţelor creştine. Pascal ştia asta. N-a încercat niciodată, aşa cum au făcut numeroşi teologi, să transforme credinţa într-o cunoaştere laică de mîna a doua. El ştia că Raţiunea profană nu are capacitatea de a se măsura cu „problema lui Dumnezeu“ şi că, strict vorbind, nici nu există o asemenea „problemă“, pentru că Dumnezeu nu e o cantitate necunoscută într-o ecuaţie pe care trebuie s-o rezolvăm, ci o realitate care îi apare credinciosului în actul de cult, şi nici o inventivitate intelectuală, oricît de ingenioasă, nu poate să ne îndemne cu de la sine putere către asemenea acte, ba chiar către nici un fel de acte.

Concluzie: ce e întîi?

Nu există idee în spatele căreia să nu putem, dacă vrem, găsi încă una şi nu există motivaţie umană pe care să nu o putem considera, dacă ne dăm toată osteneala, expresia înşelătoare a altei motivaţii, aşa-zis mai profund situată. Distincţia dintre ceea ce e mai profund, mai „autentic", „real", „ascuns", şi ceea ce nu e decît un deghizament, o formă mistificatoare, o traducere denaturată, e instituită prin decretul filozofic suprem al antropologilor, psihologilor, metafizicienilor. Gînditorii care sînt obsedaţi de viziunea unei ordini moniste şi care încearcă să reducă toate tiparele comportamentale omeneşti, toate gîndurile şi toate reacţiile la un singur gen de motivaţie reuşesc invariabil. Putem decide, bunăoară, că autoafirmarea umană („voinţa de putere", năzuinţa către perfecţiune etc.) e o pulsiune fundamentală ce domină toate tiparele comportamentale, inclusiv pe cele sexuale, sau putem opera o reducţie în direcţia opusă; putem stabili în mod peremptoriu că toate ideile, instituţiile sociale şi mişcările umane exprimă în ultimă instanţă conflicte de interese materiale sau, dimpotrivă, că diversele conflicte de interese, ca şi diverse forme de creativitate umană, trebuie privite ca părţi componente ale unui măreţ efort al Spiritului care-şi caută reconcilierea finală cu sine însuşi. Cu o cantitate suficientă de ingeniozitate — şi nimeni nu poate tăgădui că marii filozofi de orientare monistă,

inclusiv filozofii deghizaţi în antropologi, psihiatri, economişti sau istorici, au avut-o din belşug — orice încercare de a descoperi un principiu atotordonator, atotcuprinzător şi atotexplicativ pentru întreaga varietate a formelor de viaţă culturale va da rezultate irecuzabile şi astfel adevărate. Prespunînd că oamenii pot fi — sau că de cele mai multe ori nici nu pot să nu fie — inconştienţi de propriile lor motivaţii sau de sensul autentic al actelor lor, nu există fapte imaginare, necum efectiv cunoscute, care să-l poată împiedica pe un monist încăpăţînat să aibă totdeauna dreptate, indiferent cum este definit principiul fundamental de înţelegere. Reducţiile moniste în antropologia generală sau „istoriozofie“ sînt totdeauna încununate de succes şi convingătoare; un hegelian, un freudian, un marxist, un adlerian sînt, fiecare în parte, imuni la recuzare atîta timp cît sînt consecvent înzidiţi în dogma lor şi nu încearcă să o atenueze sau să facă vreo concesie bunului-simţ; ustensila lor explicativă le va funcţiona veşnic.

Observaţia se aplică şi în vicisitudinile miturilor, simbolurilor, ritualurilor şi credinţelor religioase. Ţinînd seama de conexiunile lor cu toate celelalte zone de viaţă colectivă şi individuală, ţinînd seama de exemple evidente şi nenumărate de imagistică religioasă şi forme de cult puse în slujba a tot soiul de interese omeneşti nesfinte, ţinînd seama de felul cum destinele lor istorice s-au derulat paralel cu schimbările din aspectele profane ale civilizaţiei, este extrem de uşor să facem de aici un salt către o teorie generală şi să inventăm un mecanism reductiv prin care întregului domeniu al religiei i se va acorda statutul unui instrument de satisfacere a altor nevoi presupus autentice — sociale sau psihologice, cognitive sau materiale. Atare salturi nu sînt niciodată logic justificabile şi totuşi, o

dată executate, ele nu numai că-i dau săritorului satisfacţia de a fi în posesia unei înţelegeri teoretice cuprinzătoare a „fenomenului religios“, dar se vor şi vedea reconfirmate de fiecare exemplu succesiv supus examinării.

Nu stă în intenţia mea de a discuta diversitatea maşinăriilor teoretice disponibile în prezent, atît pentru că subiectul depăşeşte hotarele pe care le-am impus eseului meu, cît şi pentru că versiunile moniste ale reducţiei antropologice par mult mai puţin la modă în zilele noastre decît în trecut. Ideea mea e pur şi simplu că toate schemele reductive teoretice, moniste sau de alt gen, nu se află pe o poziţie epistemologică mai bună decît eforturile teologilor de a face evenimentele profane inteligibile în categorii religioase. De ce oare ar fi mai plauzibil să spui că iubirea mistică e o derivaţie a Erosului mundan decît că acesta din urmă e un palid reflex al dragostei divine atotcuprinzătoare din care a fost conceput universul? E oare Dumnezeu un om înstrăinat sau mai degrabă omul e înstrăinarea de Sine a lui Dumnezeu? E oare figura fiului lui Dumnezeu o sublimare imaginară a filialităţii terestre sau mai degrabă paradigma ei arhetipală? Totul se întoarce la

---

Dacă ai întreba viaţa vreme de o mie de ani: „De ce trăieşti?“ — n-ar şti să-ţi răspundă, n-ar spune nimic altceva decît: „Trăiesc doar ca să trăiesc.“ Aceasta din pricină că viaţa vieţuieşte din propriu-i temei şi din ea însăşi izvorăşte, şi de aceea trăieşte ea fără să se întrebe de ce, fiindcă trăieşte pentru sine.

Magistrul Eckhart

---

aceeaşi anxietate: e oare lumea percepţiei noastre realitatea ultimă pe care oamenii au înfrumuseţat-o cu o „semnificaţie" inexistentă conform diverselor lor mecanisme psihologice şi sociale de autoapărare, interzicîndu-şi astfel, din pricina podoabelor artificiale, să vadă lumea aşa cum e? E oare realitatea veşnică o născocire feerică a dorinţei noastre arzătoare de securitate? Sau mai degrabă lumea e ca un ecran prin care percepem nedesluşit un sens şi o ordine diferite de cele cu care ne-ar putea dota investigaţia raţională? Căutarea însăşi a siguranţei, departe de a fi o sublimare fantasmagorică a fricii naturale şi universale de suferinţă, este ea oare un semn al participării noastre la o ordine eternă înzestrată cu sens, al statutului nostru ca fiinţe metafizice, statut pe care poate aproape l-am uitat, dar niciodată detot? Oare un Dumnezeu-fantomă ne tulbură viziunea lucrurilor sau, dimpotrivă, lumea Îl ascunde pe Dumnezeu privirilor noastre?

Să specificăm încă o dată, într-o formulare uşor diferită, nu care este răspunsul, ci care e statutul întrebării. Întrebarea, susţineam eu, nu poate primi un răspuns fără o *petitio principii*, deoarece fiecare dintre cele două modalităţi contradictorii de a vedea lumea îşi are propriile ei reguli de validitate, şi fiecare respinge criteriile celeilalte. Incapabili să se convingă unii pe alţii, partizanii celor două noţiuni incompatibile pot numai încerca să-şi oblige adversarul să fie cît mai consecvent cu putinţă, ca să poată trage din propriile-i premise ultimele concluzii; aşa ceva e posibil dacă, cel puţin în anumite limite, consecvenţa cu sine este admisă ca regulă comună.

Lumea raţionalistului, aşa cum niciodată nu va osteni să o spună credinciosul, nu e un Cosmos, ea nu manifestă ordine şi sens, nu generează bine sau rău, scop sau lege. Trebuie să înfruntăm un haos indiferent care ne-a

produs la fel de întîmplător cum ne va şi anihila în cele din urmă; trebuie să acceptăm că toate speranţele şi fricile omeneşti, toate bucuriile extatice şi suferinţele teribile, toate chinurile creatoare ale savanţilor, artiştilor, sfinţilor şi tehnicienilor sînt menite să dispară pentru totdeauna fără urmă, înghiţite în oceanul furios şi nemărginit al hazardului. Ateii consecvenţi sînt gata să accepte aceste concluzii; unii, ca Hume, cu resemnare melancolică, alţii, ca Nietzsche, Sartre, Kafka, Camus, cu sentimentul dureros al unui conflict tragic ce ne va sfîşia pentru totdeauna în două: abisul de netrecut dintre căutarea noastră după sens şi lumea aşa cum e şi cum e sortită să rămînă. Şi totuşi majoritatea celor care — spre deosebire de avocaţii ateismului alegru şi confortabil al Luminismului — erau gata să scruteze deşertul de gheaţă al unei lumi ateiste, nu renunţaseră la credinţa că s-ar putea salva ceva din jocul impersonal al atomilor. Acest „ceva“ avea să fie demnitatea umană, însăşi capacitatea de a privi netemător în faţă propria-ţi libertate şi de a decreta un sens printr-un act pur de voinţă, cu deplină conştiinţă a faptului că în natură sau în istorie mai curînd îl decretezi decît îl descoperi. Dacă Nietzsche a fost „influenţat“ de ştiinţa vremii sale sau pur şi simplu a utilizat ceea ce a considerat a fi consecinţele ei inevitabile ca să-şi susţină preferinţele filozofice este irelevant în contextul de faţă; el era convins (idee asupra căreia superexpertul său, Karl Schlechta, a insistat puternic) că ştiinţa jefuise definitiv lumea, inclusiv istoria omenirii, de sens, că Dumnezeu abandonase pentru totdeauna universul şi că nu s-ar putea găsi nici un substitut pentru El. Demnitatea care ne dă putinţa de-a accepta adevărul şi de-a sfida, prin acte creatoare, vacuitatea Fiinţei, reprezenta pentru el singurul mod de a purta fără iluzii povara vieţii. El n-a reuşit să explice de unde vine valoarea demnităţii, de ce

nu ar fi şi ea alt fel de autoamăgire sau de ce ar fi mai nimerit să ne bizuim pe ea decît să ne sinucidem sau să înnebunim, aşa cum avea el însuşi să facă mai tîrziu.

Nietzsche nu a şovăit să fie de acord cu ceea ce au susţinut întotdeauna marii învăţători creştini: universul părăsit de Dumnezeu e un univers absurd. Cu condiţia ca adjectivul „absurd" să poată fi utilizat într-un mod neabsurd dincolo de domeniul gramaticii şi ca etimologia lui — *surdus*, surd — să se păstreze în accepţiunea sa uzuală, am putea suspecta o atare afirmaţie că este tautologic adevărată: o lume ateistă e o lume fără Dumnezeu. E vorba însă de una din acele pseudotautologii pe care oamenii le descoperă uneori cu un sentiment brusc de revelaţie, bucuros sau terorizant; acestei categorii îi aparţin descoperiri precum „Dumnezeu este Dumnezeu" sau *Cogito ergo sum*. Şi dacă universul e cu adevărat surd, e cu totul lipsit de importanţă dacă eu am sau nu darul vorbirii: *sînt* mut şi vorbirea mea e o iluzie, un joc pe care-l joc (*ludo*) cu mine însumi. *Nada, nihil, nothing*, nimic, iată ultimul cuvînt şi ultima voinţă ale unui Dumnezeu disparent şi ale omului care asistă la plecarea Lui şi I-o acceptă. Aşa au vorbit Iov, David, Ecclesiastul, Pascal, Dostoievski, Kierkegaard, şi aşa au vorbit Lucretius, Schopenhauer, Nietzsche, Sartre, Camus, Céline şi mulţi alţii.

Sufletele pioase care sînt binecuvîntat de mulţumite în certitudinea lor moştenită, neagitate niciodată de îndoială, nu pot găsi un izvor de mîngîiere în recunoaşterea consecventă de către ateu a nihilismului. Acesta din urmă ar admite că lumea aşa cum o vede nu e lăcaşul veseliei, doar n-a fost produsă ca să-şi facă locuitorii fericiţi. Imaginea sa despre viaţă face inteligibilă atît condiţia umană, cît şi raţiunea pentru care oamenii caută o evadare iluzorie din ea pe tărîmul justiţiei cereşti.

Şi ateul poate folosi acum acea armă pe care a întrebuinţat-o credinciosul cînd şi-a încolţit adversarul şi l-a silit să accepte consecinţele nihiliste ale axiomei sale: vrea să-l oblige pe credincios să fie consecvent. Credinciosul trebuie să admită nu numai că e incapabil să furnizeze argumente raţionale în favoarea credinţei sale, ci, mai mult, că nu reuşeşte să explice nici conţinutul însuşi al concepţiei sale despre lume în cuvinte inteligibile raţional: el nu poate spune cum şi de ce anume, pe locul perfecţiunii de sine stătătoare a lui Dumnezeu, a fost creată lumea; cum e cu putinţă ca Dumnezeu să fie deopotrivă Fiinţa absolută şi o persoană; cum coexistă harul dumnezeiesc şi legile oarbe ale naturii şi alcătuiesc laolaltă norma justiţiei; de ce oare produc legile naturale atît de mult rău şi suferinţă care nu slujesc nici unui scop evident etc. Pe scurt, el trebuie să admită că întreaga sa percepţie despre lume se bazează pe încrederea neverificabilă într-o Persoană a cărei existenţă însăşi nu poate fi, în cel mai bun caz, lămurită şi care, în cel mai rău caz, este autocontradictorie. În plus, el nu poate nega că în concepţia sa oamenii nu sînt stăpîni pe soarta lor, că ceea ce s-ar cuveni sau n-ar trebui cu nici un chip să facă a fost hotărît în mod arbitrar de un Stăpîn necunoscut ale cărui porunci nu prevăd posibilitatea nici unui recurs: astfel, ei trebuie să accepte statutul de sclavi şi să renunţe la demnitatea lor umană.

Certitudinea unui credincios, spuneam eu, nu are nevoie să fie zdruncinată prin asemenea critici. El trebuie să fie oricînd gata să admită că credinţa lui constă într-un act de încredere şi în sentimentul de participare la ordinea divină, iar nu într-o ipoteză ştiinţifică. Nu altfel decît raţionalistul care poate, în cadrul *Weltanschauung*-ului său, să cuprindă şi să explice faptul credinţei religioase, credinciosul, la rîndul său, ştie cum

să pătrundă şi să înţeleagă raţionalismul şi ateismul din perspectiva credinţei sale. Regulile de acceptabilitate ale raţionalismului, ar susţine el, sînt întemeiate în ultimă analiză pe utilitatea cunoaşterii, cu deosebire pe abilitatea ei de a prevedea şi controla fenomenele naturale; tot ce e cunoscut în domeniul cultului religios e vădit nefolositor în acest sens şi prin urmare, în conformitate cu acele reguli, nu e deloc cunoaştere. Regulile raţionalismului, o dată acceptate, dau rezultatele cognitive scontate. Dar percepţia lumii în termenii ordinii instituite de divinitate este la fel de consecventă şi-i furnizează credinciosului o înţelegere faţă de care raţionalistul îşi declară lipsa totală de interes. Certitudinea credinciosului, în mod evident, nu poate fi exprimată într-un limbaj care ar satisface exigenţele discursului ştiinţific, şi de fapt limbajul Sacrului nu e o parte sau o extensie a limbajului cotidian; el e inteligibil numai înlăuntrul vieţii Sacrului, în actele de cult. Valabilitatea experienţei religioase poate fi sau chiar trebuie să fie respinsă de către raţionalist, întrucît această experienţă nu se potriveşte în cadrul conceptual pe care şi l-a construit pe baza definiţiei date de el cunoaşterii; credinciosul e perfect îndreptăţit să nu-şi facă probleme în legătură cu această respingere propriu-zisă. Nu facem aici decît să reformulăm ceea ce mulţi învăţători şi gînditori religioşi au susţinut în repetate rînduri; ei nu pretind că au descoperit prezenţa lui Dumnezeu în felul în care un vînător stabileşte după urmele văzute că pe aici a trecut un elefant, sau un astronom detectează o planetă necunoscută calculînd perturbaţiile planetelor vizibile. Ei cred că o lume iluminată de credinţă e mai inteligibilă decît o lume fără credinţă sau mai curînd că nu e deloc inteligibilă altfel decît în lumina credinţei; ei nu susţin că credinţa se poate naşte numai dintr-o observaţie imparţială, dacă se

poate concepe că există ceva asemănător cu observaţia imparţială. Pascal a mers mai departe decît mai toţi, descriind împrejurarea din punctul de vedere creştin. Poziţia lui poate fi rezumată pe scurt: e un sens în care tezele de bază ale credinţei — Dumnezeu, unirea spiritului şi trupului, păcatul originar — sînt absurde şi cu toate acestea imaginea lumii care exclude tezele acestea e încă şi mai absurdă.

Cît despre seculara axiomă prometeică potrivit căreia stăpînirea lui Dumnezeu asupra rasei umane e o negare a demnităţii omului, ea este o judecată de valoare departe de a fi mai evidentă decît cea contrară. Hegel spune (în *Filozofia istoriei*) că omul se poate respecta pe sine numai dacă este conştient de fiinţa superioară, pe cînd autopromovarea omului în cea mai înaltă poziţie presupune o lipsă de respect de sine. În această privinţă, Hegel nu spune mai mult decît tradiţia creştină. Într-adevăr, se poate argumenta întotdeauna că dacă omul, conştient de poziţia sa contingentă în univers, pretinde a fi supremul legislator în materie de bine şi rău, el nu are nici un fel de temeiuri convingătoare ca să se respecte pe sine sau orice altceva, şi că însăşi ideea de demnitate, dacă nu e o fantezie capricioasă, poate fi bazată numai pe autoritatea unui Spirit indestructibil. Oricărei noţiuni antropocentrice despre lume i se poate obiecta ceea ce spun raţionaliştii despre credinţa religioasă: că o asemenea noţiune nu reprezintă nimic altceva decît o confecţie imaginară menită să compenseze conştiinţa bine justificată şi deprimantă a omului despre propria-i infirmitate, fragilitate, incertitudine şi finitudine. Demnitatea umană nu trebuie să fie validată în cadrul unui concept naturalist despre om. Şi astfel, acelaşi sau/sau revine iarăşi şi iarăşi; absenţa lui Dumnezeu, cînd e afirmată consecvent şi examinată complet, accentuează ruina omului în sensul că demo-

lează sau privează de sens tot ceea ce am fost obişnuiţi să socotim drept esenţa faptului de a fi om: căutarea adevărului, deosebirea dintre bine şi rău, aspiraţia către demnitate, pretenţia de a crea ceva ce înfruntă distructivitatea indiferentă a timpului.

Încă o dată: chiar dacă raţionalistul admite dilema „fie Dumnezeu, fie vacuitate“, el va continua să insiste, şi cu drept cuvînt, că ea nu oferă nici un fel de „dovezi“ care să-l poată incita să treacă de partea credinciosului. Credinciosul poate şi se cuvine să fie de acord; într-adevăr, dacă e consecvent, el ar spune că ideea de „a dovedi credinţa cuiva“ reprezintă o contradicţie în termeni. El ştie că apelul la experienţa religioasă poate fi totdeauna respins de un raţionalist şi exilat în ţara basmelor.

Aşa pot sta lucrurile, desigur, şi cu ideea de revelaţie. Divinităţile le-au vorbit oamenilor şi li s-au dezvăluit într-un fel sau altul în toate religiile, dar revelaţia într-un sens restrîns, adică un corp bine definit şi specific de mesaje verbale ce trec drept cuvîntul lui Dumnezeu, este caracteristică religiilor profetice apărute în pustiile mediteraneene. Conceptul de texte sacre sau de cărţi de inspiraţie divină şi ca atare infailibile pare a fi mult mai puţin riguros în tradiţiile budistă şi hinduistă, deosebire ce poate fi pusă evident în legătură cu înaltul grad de instituţionalizare din credinţele iudaică, creştină şi islamică. Cu cît sînt mai instituţionalizate formele cultului religios, cu atît mai mare e nevoia unui corpus strict identificabil de scripturi canonice, a unei culegeri de dogme indisputabile şi indubitabile şi a unei autorităţi împuternicite să le interpreteze. În această privinţă, diferenţa dintre „Occident“ şi „Răsărit“ este izbitoare, iar în tradiţia occidentală, Biserica Romano-Catolică a atins evident cel mai înalt grad de instituţionalizare a cuvîntului divin. Şi ea a dat

o formă clară ideii de continuitate fără de care nici o religie nu poate supravieţui ca entitate istoriceşte constituită. Însuşi conceptul de Biserică ca o comunitate harismatică implică funcţia ei de păstrător şi interpret vrednic de încredere al adevărului; dacă am avea numai

---

Omul nu se poate apropia prin nici un fel de reflecţie de realitatea trăită de către un credincios în prezenţa întrupată (*Leibhaftigkeit*) a lui Dumnezeu... Realitatea este în lumea cultului şi a Bisericii. Revelaţia şi cuvîntul lui Dumnezeu nu pot fi primite în mod privat. Ele dobîndesc realitate numai în prezenţa Sacrului într-o instituţie.

Karl Jaspers

---

un corp de cărţi sacre cu care e de presupus că fiecare generaţie se familiarizează, dar nu şi un concept de dezvoltare continuă a unei tradiţii care devine valabilă prin simplul fapt al depozitării ei în comunitatea sacră, Biserica este fie inutilă, fie nu e altceva decît un organism profan ce-i ajută pe oameni în grijile şi datoriile lor religioase. Aşa au argumentat mulţi radicali ai Reformei, atacînd nu o singură Biserica coruptă, ci ideea de Biserică ca atare; la fel a procedat şi marele lor descendent din secolul al XIX-lea, Søren Kierkegaard. Admiţînd că religia are ca preocupare mîntuirea şi că numai persoanele individuale, nu societăţile, bisericile sau triburile sînt mîntuite şi osîndite, s-ar părea că întregul cîmp al vieţii religioase se mărgineşte la comunicarea invizibilă şi misterioasă dintre o conştiinţă personală şi Dumnezeu şi că istoria profană (sau istoria *tout court*, de vreme ce istoria sacră, în această per-

spectivă, nu e o istorie propriu-zisă, nu e un proces cumulativ) nu generează nimic ce ar putea fi relevant pentru cauza mîntuirii. Principalul curent al creştinismului a suspectat această abordare de erezie maniheistă; ea se apropia de aserţiunea că Natura însăşi, inclusiv viaţa noastră fizică, se află iremediabil în ghearele Răului; aceasta însemna negarea conceptului de Întrupare prin care Dumnezeu sanctificase, aşa zicînd, trupul, şi de fapt sugestia că însuşi actul de creaţie fusese rău şi nu putea fi înfăptuit de Dumnezeu, ci numai de vrăjmaşul Său (catarii dădeau crezare acestei doctrine teribile).

Religiile biblice, excepţie făcînd anumite fenomene periferice, nu au separat Natura de Spirit de-a lungul axei care desparte Răul de Bine; ele credeau în bunătatea, fie şi relativă şi derivată, a lumii fizice, a istoriei profane, a vieţii laice; această doctrină a fost confirmată în dogma creştină a Întrupării, a învierii trupului şi a sufletului ca formă a trupului. Prin urmare, ele erau conceptual pregătite să elaboreze noţiunea de biserică harismatică vizibilă care, fiind un organism lumesc, e în acelaşi timp paznicul infailibil şi vehiculul darurilor divine.

Nu este nimica supranatural în întregul sistem al Mîntuirii noastre. Fiecare parte a lui îşi are temeiul în lucrările şi puterile naturii, şi toată mîntuirea noastră este numai natură corect aşezată sau făcută să fie aşa cum ar trebui să fie. Nu este nimic care să fie supranatural, afară de Dumnezeu însuşi; totul cu excepţia lui este supus stării naturale.

William Law (1686–1761)

Ideea de Biserică trebuie menţionată în acest context deoarece ea este importantă pentru perceperea adevărului din domeniul Sacrului sau mai degrabă ea exprimă în cea mai articulată manieră ceea ce, în toate religiile, a fost un component statornic al pretenţiilor lor de adevăr: puterea de a valida a continuităţii.

Legătura adevărului cu continuitatea a fost întotdeauna, în chip deloc surprinzător, o ţintă deosebit de facilă a batjocurii raţionaliste. În termenii acestei critici, asta înseamnă a spune că ceva este adevărat nu din alt motiv decît că a fost socotit drept adevărat vreme de multe generaţii sau că unii dintre strămoşii noştri au crezut că e adevărat. Pretenţiile de adevăr ale corpurilor religioase instituţionalizate au fost deseori acuzate de cel mai brutal cerc vicios: cuvîntul revelat trebuie să fie crezut pentru că Biserica spune că e adevărat şi ceea ce spune Biserica e adevărat pentru că autoritatea ei se întemeiază pe Revelaţie (această dilemă a fost ilustrată poate cel mai bine în vechea glumă evreiască despre doi hassidimi care îşi dispută meritele ţadicilor lor respectivi; „În fiecare vineri noaptea", spune unul din ei, „Dumnezeu stă de vorbă cu ţadicul nostru"; „De unde ştii?", întreabă celălalt; „Ne-a spus-o chiar ţadicul"; „N-o fi minţit?"; „Cum îndrăzneşti să-l faci mincinos pe un om cu care Dumnezeu stă de vorbă în fiecare vineri!").

Într-adevăr, dacă continuitatea e concepută ca un criteriu al adevărului în sensul normal al cuvîntului, pretenţiile corpurilor religioase de a fi purtătoare ale adevărului trebuie să pară absurde. Ele nu par însă deloc absurde dacă avem în minte ideea valabilităţii care e specifică pentru tărîmul Sacrului. De vreme ce, aşa cum am încercat să arăt, religia nu e un set de propoziţii, ci un mod de viaţă în care înţelegerea, credinţa şi angajamentul apar concomitent într-un act unic (fapt exprimat

cu stîngăcie în termeni „doctrinari") şi de vreme ce oamenii intră pe această cale a vieţii ca urmare a iniţierii lor reale într-un cult comunitar, pare firesc ca adevărul religios să fie păstrat şi transmis mai departe în continuitatea experienţei colective. Şi, în viaţa religioasă, a fi văzut adevărul înseamnă a făgădui lealitate unei Legi care e deopotrivă „pozitivă" şi „naturală", deoarece în spiritul absolut nu se face distincţie între stabilirea „scopului vieţii" pentru oameni şi tehnica atingerii lui; adevărul şi binele sînt identice şi ca atare există ceva ce se poate numi „un scop adevărat" sau o „chemare" a omului. Expresia „a fi în adevăr" are un sens în limbajul religios, deoarece a fi găsit adevărul nu înseamnă a fi învăţat anumite propoziţii teologice, ci a fi intrat pe cărarea ce duce la suprema eliberare. Spusa lui Isus că adevărul ne va face liberi nu înseamnă că stăpînirea desăvîrşită a abilităţilor tehnice va conduce la un rezultat de dorit; pentru El, şi pentru toţi marii învăţători religioşi, oamenii realizează natura robiei lor în acelaşi act de iluminare ce include şi mijloacele de-a o scutura, şi înţelegerea destinului dumnezeieşte predestinat al lumii. Cînd spune că Nirvana este distrugerea poftei, Buddha nu ne înarmează cu „definiţia" unei entităţi metafizice, ci arată ţelul omului aşa cum „este el cu adevărat".

Nici o speculaţie filozofică nu poate duce la bun sfîrşit această sarcină. În ciuda pretenţiilor transcendentalismului filozofic, convergenţa scopurilor şi cunoaşterii e realizabilă numai prin raportare la spiritul atotcunoscător şi etern, pe cînd în viaţa profană copula „este" şi „ar trebui să" sînt sortite să fie separate; ele pot fi doar „mediate", ca să folosim expresia lui Hegel, prin participarea la Sacrul care revelează, oricît de imperfect, înţelepciunea divină.

Desigur, nu e imposibil să fim de acord cu anumite „aserţiuni“ ce ţin de latura doctrinară a unei religii şi să le acceptăm ca adevărate în acelaşi sens în care acceptăm fără întrebări multe elemente de informaţie factuală şi teoretică. Asemenea acte de consimţămînt pur şi simplu nu se referă numai la ceea ce numim îndeobşte credinţă religioasă; aceste „aserţiuni“ rămîn sterile, ca să spunem aşa, şi nu au nici o semnificaţie ca instrumente de comuniune cu Sacrul; creierul nostru depozitează nenumărate fragmente de cunoaştere vitrificată, nelegate de nimic, neservind la nimic, neavînd nici o valoare în viaţa noastră, şi nu văd nici un motiv pentru ca unele din ele să aibă un conţinut teologic. Cu credinţa religioasă au prea puţin de-a face.

Ar fi total incorect ca, din discuţia precedentă, să se conchidă că antagonismul dintre Raţiunea Luminismului şi certitudinile religioase sau, la o scară mai mare, dintre Profan şi Sacru, poate fi explicat în opinia mea numai prin erori logice, confuzie conceptuală sau idei false despre frontierele dintre cunoaştere şi credinţă. O astfel de abordare mi s-ar părea grotesc de inadecvată. Antagonismul e cultural, nu logic, şi, evident, rădăcinile îi sînt adînc înfipte în revendicările persistente, ireconciliabile, ce ne sînt impuse de diferite forţe în adîncul naturii umane. În unele civilizaţii e mult mai puţin vizibil decît în altele; în anumite perioade istorice e foarte greu identificabil sau chiar absent, iar intensitatea lui pare a depinde în parte de accelerarea schimbărilor care afectează o societate dată. (Toate acestea nu sînt strict corelate, fireşte; teoriile despre „secularizarea“ care s-a abătut asupra propriei noastre civilizaţii relevă de obicei un număr de variabile independente ce acţionează în proces şi îşi pot intensifica sau slăbi reciproc impactul; nu există nici o modalitate

de a surprinde aceste forţe sub forma unor vectori cuantificabili, necum de a folosi asemenea descoperiri în vederea unor predicţii sigure.)

Investigaţia sociologică iese oricum din sfera preocupărilor mele de faţă. Am dorit mai degrabă să meditez asupra acelei coliziuni pe care nici o civilizaţie viitoare imaginabilă nu e de crezut că o va suprima. Pe lîngă toate nevoile de care aspiraţia noastră de supravieţuire individuală şi colectivă, *conatus ad suum esse conservandum*, e fie direct legată, fie funcţional explicabilă, există nevoi care nu pot fi explicate (sau elucidate definitiv) în asemenea termeni şi pe care noi, în mod adecvat sau nu, le numim religioase.

Nu fac, desigur, decît să repet sau să reformulez o teză veche. Ca toate încercările conjecturale de a găsi o „definiţie" a omului în termeni culturali, ea e sortită să aibă o componentă speculativă şi nu poate fi suficient întemeiată pe cercetarea istorică sau antropologică; acestea ar putea fi sugestive, dar nu conclusive. Simpla persistenţă istorică a unui fenomen nu asigură o bază convingătoare pentru o asemenea definiţie, care trebuie să fie fundamentată înainte de toate pe prezumţii — operaţie ce poate fi respinsă fie ca inutilă, fie ca irealizabilă sau din ambele motive. Dacă e apreciată sau nu ca inutilă, depinde de ierarhia noastră de importanţă. Pornind de la anumite presupoziţii despre ceea ce este important, ea va fi în mod inevitabil clasată ca inutilă, împărtăşind astfel soarta întregului domeniu al filozofiei şi a unei bune părţi din ştiinţele umaniste. Dacă e apreciată ca realizabilă sau nu, depinde de restricţii epistemologice care, am arătat, sînt inevitabil arbitrare şi conotate valoric. Din vremuri imemoriale oamenii au continuat să întrebe, într-un fel sau altul, „ce sîntem?", şi „ce rost are viaţa noastră?" şi nu văd cum li s-ar potoli curiozitatea spunîndu-li-se că aşa ceva e interzis

de cutare sau cutare şcoală filozofică pe temeiul normelor proprii de semnificativitate. Mitologiile religioase le-au procurat răspunsuri şi, indiferent de întrebarea dacă aceste răspunsuri sînt „bune“ sau nu şi în ce sens, însăşi persistenţa preocupării lor e un subiect de interes epistemologic, şi nu doar antropologic. E neverosimil ca strania obstinaţie a acestei curiozităţi să poată fi explicată plauzibil prin utilitatea ei „funcţională“ şi ca răspunsurile furnizate de tradiţiile mitologice să devină inteligibile pe această cale. Nu există tranziţie explicabilă raţional de la experienţa cotidiană, de la fricile, bucuriile, durerile şi dorinţele „profane“, la ceea ce alcătuieşte esenţa vieţii religioase, atît a aspectului său „experimental“ cît şi a celuia conceptual: ideea de Infinitate reală, de Eternitate, de contingenţă a lumii; experienţa iluminării mistice; distincţia veritabilă dintre bine şi rău, spre deosebire de distincţiile corespunzătoare în termeni de lege sau de echilibru între durere şi plăcere. Nu e cu putinţă ca spectacolul profan să fi putut sugera cadrul sacral pentru percepţia noastră. Dacă religiile au putut, aşa cum au făcut-o de-a lungul întregii istorii, să satisfacă toate necesităţile profane — politice, sociale sau cognitive — faptul a fost posibil numai pentru că Sacrul s-a bucurat de o autoritate autonomă şi nu a fost perceput ca un instrument. Ceea ce e, fireşte, aproape universal recunoscut. Totuşi, explicarea acestei autorităţi în termeni durkheimieni sau similari, oricît ar fi fost de utilă din punct de vedere euristic pentru cercetarea antropologică, implică un salt conceptual pe care nu-l pot justifica decît premise filozofice de provenienţă străină. A spune că Sacrul este, în ultimă analiză, însăşi Societatea nu e nici echivalent cu, nici deductibil din propoziţia conform căreia diferite norme şi obiceiuri socialmente importante sînt menţinute şi respectate sub

forma prescripţiilor sacrale. Prima afirmaţie nu e o ipoteză sociologică, ci un fel de metafizică socială; ea presupune un mecanism prin care Profanul e transformat în Sacru, iar un asemenea mecanism, pe lîngă faptul că este inobservabil, nu poate acţiona decît dacă Sacrul e deja prezent în conştiinţa socială; cu alte cuvinte, explicaţia se poticneşte de aceeaşi *petitio principii* de care Malinovski l-a acuzat cîndva pe Freud: tranziţia de la o societate pre-umană la una umană depinde, potrivit ei, de condiţii care pot apărea numai într-o societate umană deja existentă. A spune, dimpotrivă, că tărîmul Sacrului, oricît ar fi de prezent în organizarea altor necesităţi, nu depinde funcţional de ele, nu e nici ea o ipoteză verificabilă şi, cu toate că evită circularitatea menţionată adineauri, şi ea rămîne pe terenul mlăştinos al metafizicii.

Altă interpretare globală în perspectiva *Lebensphilosophie*-ei sau a unei teorii radical naturaliste despre comportament sugerează că slăbirea mecanismului inhibitor înnăscut al speciei umane a determinat Natura să producă un înlocuitor sub forma eticii întemeiate pe sancţiuni religioase; acestea din urmă au apărut în scopul de-a garanta eficacitatea noului cod artificial de comportament care înlocuise instinctele debilitate, în scopul de a diminua omorul intraspecific şi de-a asigura disponibilitatea de asumare a riscurilor în apărarea tribului sau familiei proprii.

Această linie de cercetare pare nepromiţătoare şi incertă. Dacă ar fi adevărat că religiile sînt instincte-surogat fabricate în ingenioasa fabrică de articole de supravieţuire organizată de către Natură, aceasta s-ar aplica prin excelenţă marilor religii universale care, prin însuşi succesul lor, s-au dovedit foarte eficiente în executarea operaţiei. Şi astfel, ar trebui să presupunem că teze cruciale precum exigenţa creştină de a-ţi iubi pro-

priii duşmani şi totalul dispreţ al budismului pentru o viaţă care nu poate fi nimic altceva decît mizerie au fost inventate, într-un mod de neconceput, de către evoluţie, ca să-i ajute pe oameni în lupta lor pentru supravieţuire. Mai mult, dacă putem crede aşa ceva, atunci ar trebui să admitem că înseşi preceptele acestea îşi aveau echivalentele în strămoşul nostru preuman sau semiuman, de vreme ce sensul lor real stă în consolidarea artificială de către ele a anumitor capacităţi ereditare care îmbătrîniseră ca rezultat al progresului (sau degenerării, după preferinţă) speciei noastre. Pare a fi o supoziţie uluitor de incredibilă. Dacă, pe de altă parte, am admite un soi de distincţie bergsoniană între religii „statice" şi „dinamice", numai cele dintîi fiind explicabile în termenii evoluţiei naturale, atunci cele din urmă, adică marile religii care-şi împart între ele majoritatea rasei umane, ar fi adversare ale „instinctului" sau cel puţin ne-ar împiedica să definim cultura în categorii funcţionale.

Şi într-adevăr, chiar presupunînd, în chip neplauzibil, că antagonismul dintre Sacru şi Profan e caracteristic anumitor civilizaţii, inclusiv civilizaţiei noastre, şi nu a existat deloc nici în religiile arhaice, nici în cele orientale, persistenţa şi marea lui varietate de manifestări ne obligă în mod firesc să ne întrebăm: avem oare de-a face cu o coliziune accidentală sau mai curînd cu un conflict fundamental ce ar fi putut rămîne ici şi colo în stare latentă, dar a trebuit să reapară ca rezultat al dezvoltării bruşte a capacităţii omeneşti de-a stăpîni lumea?

Elementele faptice necesare spre a răspunde unei atare întrebări ar îmbrăţişa istoria completă a tuturor religiilor, în timp ce componentele speculative inevitabile trebuie derivate cu necesitate din ontologia culturii. Există, aşadar, un sens în care întrebarea nu poate

primi nici un răspuns; ea împarte această poziţie cu toate problemele generale ce ţin de filozofia istoriei. Lor nu li se pot da răspunsuri adevărate şi cu toate acestea e obligatoriu să li se dea un răspuns.

Sîntem familiarizaţi, desigur, cu conflictul acesta sub o formă specifică religiior biblice şi creştinismului îndeosebi şi, vreme de veacuri, el a fost dezbătut mai ales în termeni creştini. E posibil ca înţelepciunea budistă sau cel puţin acele variante ale ei care s-au aflat în cea mai strînsă apropiere de mesajul originar, să nu fi dezvoltat, pentru că de fapt nici nu aveau nevoie de ea, distincţia dintre Sacru şi Profan aşa cum ne e cunoscută nouă, pe lîngă distincţia dintre scopurile adevărate şi cele false. E cu putinţă ca distincţia să nu fi generat conflicte acute în numeroase religii arhaice în care majoritatea activităţilor profane aveau o semnificaţie sacrală şi un loc bine definit în cadrul unei ordini sacre, în timp ce ritmul foarte lent al schimbărilor sociale a permis pesemne absorbirea fără mari dificultăţi a noilor fenomene în această ordine. În civilizaţia care s-a dezvoltat din rădăcinile greceşti şi semitice în ultimele trei milenii, conflictul nu putea să nu apară, şi aceasta nu ca urmare a rivalităţii dintre autoritatea preoţilor şi cea a potentaţilor laici — o atare rivalitate fiind mai mult simptom decît cauză —, ci din pricina modificărilor inevitabile în dispoziţiile intelectuale şi morale. Putem crede că expansiunea comerţului şi rolul său tot mai mare în viaţa oamenilor a determinat schimbări inte-

---

Toate puterile şi demnităţile lumii acesteia sînt nu numai străine lui Dumnezeu, dar îi sînt şi ostile.

Tertullian

---

lectuale care au erodat în mod fatal moştenirea mitologică, nu numai dînd naştere acelui scepticism care însoţeşte în mod firesc contactul cu civilizaţii îndepărtate, cu obiceiuri şi zei străini, ci şi alimentînd în aceeaşi măsură raţionalismul. Folosesc acest cuvînt într-o accepţiune care-i păstrează forţa etimologică (socotit, calcul), însemnînd obişnuinţa de a gîndi în termeni probabilistici, de a măsura valoarea cunoaşterii în funcţie de utilitatea ei verificabilă, de a lepăda credinţele ce nu mai au nici un potenţial ca să intensifice pulsiunea omenească de dominare a pămîntului. Motivul pentru care e de neconceput că civilizaţia noastră s-ar fi putut dezvolta fără utilizarea la scară universală a banului e nu numai rolul evident esenţial jucat de bani în stimularea progresului tehnic, dar şi faptul că ei au eliberat o forţă intelectuală irezistibilă, obligînd minţile oamenilor să gîndească în funcţie de eficienţă. În măsura în care credinţele şi obiceiurile religioase pot fi utile şi în alte domenii, dovedindu-se astfel pragmatic „bune“, raţionalismul nu este intrinsec antireligios. E însă duşmanul religiei în măsura în care aceasta din urmă încearcă să fie ceea ce este el şi să-şi revendice propriile lui prerogative, independent de avantajele ei practice. Nu e posibil să se elimine din cultul religios o tendinţă naturală de a deprecia valorile vieţii laice şi de a le face relative şi subalterne, dacă nu de-a dreptul ostile chemării originare a omului. Un cult religios redus la utilitatea lui laică şi care-şi uită funcţia originară poate supravieţui un timp, fără îndoială, dar, mai devreme sau mai tîrziu, vacuitatea lui va trebui să iasă în evidenţă, inadecvarea formei lui la conţinut va deveni vizibilă, viaţa lui ambiguă susţinută prin credit de la o bancă inexistentă va ajunge la capăt şi legăturile uitate cu Sacrul vor fi reînnodate altundeva, de către alte forme de religiozitate.

Întreaga istorie intelectuală a creştinismului este o căutare necurmată a unei formule clare care să poată fie asigura coexistenţa armonioasă a Profanului cu Sacrul, fie să împiedice degradarea acestuia din urmă de către primul; şi ea abundă în încercări de a restaura chemarea pură a creştinismului, smulgînd-o contrafacerii sau, pur şi simplu, dominării ei de către scopurile laice. Tendinţele majore ale istoriei creştinismului, ireconciliabil ostile una alteia, pot fi privite ca eforturi variate de a înfrunta acest antagonism permanent. Din punct de vedere intelectual, dar nicidecum practic, conflictul ar putea fi aplanat de către o doctrină teocratică ce ar subordona total viaţa laică, în toate detaliile ei, prescripţiilor religioase. Altă soluţie constă în separarea ascetică a Sacrului de lume, în ideea că viaţa profană şi istoria profană nu pot facilita, necum împlini scopurile istoriei sfinte: aceasta se poate realiza în categorii maniheiste extreme sau pe o cale mai puţin riscantă din punct de vedere teologic, aşa cum au încercat unii mistici din secolul al XVI-lea, janseniştii consecvenţi sau Kierkegaard. Filozofia hilemorfistă, cea mai tradiţional catolică, ce concede împărăţiei pămînteşti o relativă autonomie sub supravegherea Sacrului, este încă o soluţie posibilă: ea vizează o armonie bine integrată — nu o separare sau un armistiţiu — între Cer şi Pămînt. La fel procedează, desigur, şi idealul contrar al cetăţii laice care absoarbe valorile religioase în cadrul scopurilor sale (ca la tînărul Hegel), le face „imanente“ şi apoi le privează de semnificaţia propriu-zis religioasă.

Fiecare dintre aceste strădanii e plauzibil explicabilă în termeni istorici şi fiecare ar putea fi satisfăcătoare din punct de vedere intelectual, în sensul de a sugera reguli care, dacă ar fi urmate în chip consecvent în societate, ar avea ca rezultat fie reconcilierea celor două puteri

aflate în lupta pentru ascendenţă, fie aplanarea conflictului. Toate sînt însă utopice (în sensul obişnuit şi în cel originar) din cauză că nici unul dintre modelele oferite de ele nu poate fi pus în aplicare. Chiar şi soluţia teocratică nu ar putea produce decît un simulacru de ordine: ea nu elimină conflictul, ci doar instituie o constrîngere totalitară pentru a-l împiedica să se exprime. Iar acele soluţii care ar putea fi puse în aplicare sînt şubrede, nesigure şi de scurtă durată, asemenea tuturor dispozitivelor născocite de oameni pentru a face faţă dificultăţilor perene. Conflictul dintre Cer şi Pămînt e real, ceea ce presupune că fiecare în parte este real, cel puţin ca entitate culturală, şi nici unul nu e o fantomă zămislită în imaginaţia celuilalt. Această observaţie nu e deloc insignifiantă sau necontroversată, dacă ţinem seama că realitatea Cerului, adică independenţa sau autoînrădăcinarea ei culturală, este cel mai adesea negată în teoriile antropologice generale.

Nu există existenţă pentru Nefiinţă şi nici nonexistenţă pentru Fiinţă; hotarul lor este văzut de cel care cunoaşte adevărul. Să ştii că ceea ce le-a desfăşurat pe toate este nepieritor; nimeni nu poate aduce pieirea celui neclintit. Despre trupurile celui întrupat care este veşnic, nepieritor, de necunoscut, se spune că au un sfîrşit; de aceea luptă, o Bhārata! ... Pe acesta nu-l taie armele, nu-l arde focul, nu-l udă apa şi nu-l usucă vîntul. El nu poate fi tăiat, ars, udat şi uscat; el este etern, omniprezent, stabil, imuabil, continuu.

Din *Bhagavadgita*, II, trad. Sergiu Al-George

Pentru un ochi pămîntean, spiritul religios e asemenea lui Ixion care se împreunează cu norii şi zămisleşte monştri. Un trăitor al ordinii eterne aflate sub cîrmuirea divină ar putea spune în mare măsură acelaşi lucru despre cei surzi la glasul lui Dumnezeu: ei sînt legaţi numai de cele trecătoare şi osîndite să dispară în clipă; ca atare, ei sînt vînători de iluzii, căutători de neant şi, din acest motiv, singura comunitate umană pe care sînt capabili să o producă e sortită să se întemeieze pe lăcomia de bunuri închipuite şi pe frica de distrugere mutuală. Ceea ce pentru noi este real sau ireal ţine de un angajament nu atît practic, cît filozofic; realul este ceea ce oamenii îşi doresc fierbinte, cu adevărat.

Indice

P

R

S

Ş

T

U

V

W

Z

Cuprins

SERIA RELIGIE

Profesorul Leszek Kolakowski consacră această carte singurei probleme cruciale pentru fiinţa metafizică numită om: existenţa lui Dumnezeu, înţeles ca Principiu Absolut şi ca Părinte Iubitor. Căci, potrivit lui, viaţa religioasă a omului încape, întreagă, în două ecuaţii: ecuaţia platoniciană a Absolutului – „Dacă Unul nu este, atunci nimic nu este“ – şi cea paulinică a Dumnezeului întrupat – „Dacă dragoste nu e, nimic nu e“. În afara lor se află critica raţionalistă a religiei, ce declanşează un necurmat conflict între cer şi pămînt. Argumentele acestei critici îi apar însă autorului valabile într-un anumit sens: credinţa nu poate fi – şi nici nu trebuie să fie! – justificată pornind de la presupoziţiile filozofiei raţionaliste, adesea arbitrare şi contestabile. Ne-o arată cel mai bine regulile morale, care nu pot fi validate decît în contextul religiei. Există, aşadar, un antagonism real care opune religia şi luminismul, dar, în cele din urmă, conflictul dintre ele este unul al priorităţilor în ierarhia valorilor, şi nicidecum o luptă a raţiunii împotriva erorii.

Lei 525

ISBN 973-28-0391-6